LA FILOSOFÍA NO DA LA FELICIDAD

... NI FALTA QUE LE HACE

ROGER-POL DROIT

PAIDÓS CONTEXTOS


LA
FILOSOFÍA
NO DA LA
FELICIDAD
... NI FALTA QUE LE HACE
ROGER–POL DROIT
PAIDÓS CONTEXTOS

Índice



Para Monique, ¡felizmente!

«Nosotros hemos inventado la felicidad», dicen los últimos hombres,
[y parpadean.
Han abandonado aquellas regiones donde la vida era dura, pues la gente
[necesita calor.
La gente ama incluso al vecino y se refriega contra él, pues necesita calor.
Caer enfermo y desconfiar se considera pecado: hay que andarse
[con prudencia.
¡Loco es quien aún sigue tropezando con las piedras y los hombres!
Un poco de veneno de vez en cuando para tener sueños agradables.
Y mucho veneno al final para morir agradablemente.
La gente sigue trabajando porque el trabajo entretiene.
Pero hay que procurar que el entretenimiento no canse demasiado.
Ya no vale la pena hacerse pobre ni rico: ambas cosas exigen demasiado esfuerzo.
¿Todavía hay alguien que quiera gobernar?
¿Todavía hay alguien que quiera obedecer?
Ambas cosas exigen demasiado esfuerzo.
¡Ningún pastor y un solo rebaño!
Todos quieren lo mismo, todos son iguales:
quien tiene sentimientos distintos va voluntariamente al manicomio.
«Antes, todo el mundo estaba loco», dicen los más avispados, y parpadean.

NIETZSCHE, *Así hablaba Zaratustra*

Agradecimientos

Doy las gracias ante todo a Monique Atlan, mi compañera, por haberme hecho vivir la evidencia de que la felicidad no se cuestiona.

Agradezco a Michèle Bajau su ayuda en la búsqueda de los textos.

Quiero expresar mi gratitud a la editorial Flammarion por su acogida y su apoyo; a Gilles Haéri por su escucha amistosa y atenta, a Sophie Berlin, Maxime Catroux y Francine Brobeil por su trabajo conmigo en este ensayo.

INTRODUCCIÓN

Una cantinela engañosa

¡La filosofía da la felicidad! Eso es lo que nos dice ahora todo el mundo, en todos los tonos, con todos los ritmos, con acompañamientos variados, pero el estribillo siempre es el mismo: «Un poco de filosofía te animará la vida, y si perseveras ¡la felicidad está asegurada!».

Según la cantinela actual, la filosofía enseña a discernir la verdadera felicidad. Muestra los caminos para alcanzarla y enseña cómo conservarla, prolongarla y protegerla.

Para conducirnos a la felicidad, la filosofía posee todo lo necesario. Varias estrofas detallan los medios impresionantes de los que dispone: escuelas de sabiduría, ejercicios espirituales, maestros valerosos, textos beneficiosos, consejos prácticos...

Esta cantinela de la «filofelicidad» lo inunda todo. Ya no se puede oír la radio ni abrir una revista sin que nos invada. Tiene sus maestros, sus métodos y su mercado. Impregna el espíritu de la época, se infiltra por todas partes, se inmiscuye donde menos se la espera... Gracias a la filosofía ¡de pronto la felicidad está al alcance de todo el mundo!

Los que lo han probado están realmente satisfechos. Son muchos los clientes que lo reconocen: ¡gracias a la filosofía su vida ha cambiado! Antes, estaban tristes, deprimidos, estresados, ansiosos. Gracias al tratamiento de choque del Doctor Filo —una tanda de Epicuro, un pellizco de estoicismo, unas gotas de Spinoza por la mañana y por la noche—, y

helos aquí relajados, con el alma bronceada, dispuestos a verlo todo en positivo.

Voy a explicar cómo y por qué esta cantinela me parece falsa y embustera. Y cómo, además, puede convertirse en peligrosa. Y por qué razones es esencialmente ridícula y risible.

Estas páginas han nacido por tanto como respuesta a un enfado. Un enfado contra una serie de abusos, ingenuidades y tonterías. Pero también contra fraudes y deshonestidades intelectuales, algunas cometidas voluntariamente, por afán de lucro, y otras sin querer, por debilidad de espíritu y falta de juicio. Tiendo a pensar que estas últimas son las más graves.

El análisis de la situación que expongo en estas páginas no es un ataque contra nadie. Entre los autores citados, algunos son amigos míos. Otros no. Algunos son muy estimables y otros menos; en mi opinión, por supuesto. Pero las afinidades y los juicios se sitúan en un registro que no tiene nada que ver con el tema que nos ocupa.

Lo único que pongo en cuestión es la inmensa deriva, reciente y grotesca, del discurso colectivo sobre la filosofía y su papel. Lo cierto es que ni Pierre, ni Paul, ni Jacques, ni nadie es responsable a título personal. Todos participan de un mismo espíritu de la época, de un movimiento general. Son como las piezas de un puzle. Lo que me interesa no es el troquelado particular de cada pieza, sino la imagen que muestran una vez ensambladas.

Por eso obviaré, deliberadamente, los matices que distinguen a cada uno de los actuales panegiristas de la felicidad por la filosofía. Incluso practicaré la amalgama y la simplificación, en aras de la honestidad y el rigor. Lo cual solo es paradójico a primera vista: para hablar de un conjunto es forzoso prescindir de las pequeñas diferencias. Esos autores no son iguales, no dicen exactamente lo mismo. De acuerdo. Pero a pesar de todo dibujan una imagen determinada del pensamiento y de la vida. Esa imagen es la que me interesa y la que me irrita.

Esa imagen de conjunto atribuye una misión primordial a la filosofía: hacernos alcanzar la felicidad. Presta sobre todo a la filosofía la capacidad de proporcionar a quienes lo deseen los medios para sentirse por fin

serenos, tranquilos, ecuánimes, dichosos. Esa felicidad —un bienestar banal anestesiado— no tiene a mis ojos ningún interés ni es ni siquiera deseable. Pero el lector sin duda ya habrá comprendido que no es principalmente la felicidad lo que me interesa en este libro, sino la filosofía. Las diferentes nociones de felicidad —definición, descripción, lugar que ocupa en la existencia, accesibilidad— llenan desde hace tiempo bibliotecas enteras. En cambio, la obsesión por hacer feliz a la gente que ha invadido recientemente la filosofía ha suscitado muy pocos análisis.

Sin embargo, esa representación de la filosofía (de su misión, sus funciones y sus efectos) se ha convertido prácticamente en dominante, al menos en una amplia esfera de la vida pública y de los discursos ligados a la cultura, a las ideas y a los modos de vida.

Bien es cierto que nadie posee un instrumento objetivo y preciso para medir ese dominio de forma exacta. A pesar de todo, la tendencia es observable por doquier. Yo he querido poner de manifiesto la amplitud de esa mutación, señalar sus estragos, ayudar a comprender su reciente advenimiento. He repasado, pues, la evolución del discurso público relativo a la filosofía en las últimas décadas. He releído o descubierto numerosos libros y artículos, excelentes o malísimos, que tratan de la felicidad filosófica, de su historia y de sus métodos.

He ido acumulando bilis, y he tomado la pluma.



PRIMERA PARTE

¡Felicidad, venga a nosotros tu reino!



Cuanto más feliz eres, menos atención le prestas a la felicidad.

ALBERTO MORAVIA, *El desprecio*

1

El coro de los nuevos sacerdotes

Se creen muy distintos unos de otros. Y en algunos aspectos efectivamente lo son. Pero no son diferencias sorprendentes. Unos, por ejemplo, son ateos y otros creyentes. Unos de izquierdas y otros de derechas, como de costumbre. Algunos son tontos, otros listos, como siempre. Y, como es natural, unos escriben bien y otros mal. *Nihil novum sub sole...*

Lo sorprendente es otra cosa.

Estos filósofos, aparentemente tan distintos, de pronto se muestran unánimes. Hablan con una sola voz, olvidan sus divergencias, incluso se congratulan en cuanto surge el tema de la felicidad. Todos dicen que la felicidad nos espera, que la tenemos al alcance de la mano, que solo depende de nosotros. Todos sostienen, con idéntico énfasis, que la filosofía nos ayuda a discernirla, nos indica el camino, puede guiarnos; que esa es precisamente su misión, su razón de ser y su vocación profunda.

Me entran ganas de frotarme los ojos, de preguntarme de dónde puede haber salido esta súbita armonía. Sin serlo demasiado, soy lo bastante viejo como para recordar otra época, en la que normalmente se decía que la felicidad no era un tema filosófico, en la que nadie pensaba —ni profesores, ni ensayistas, ni intelectuales— en hacer más serena ni más gozosa la vida de sus contemporáneos. Sin embargo hoy día ya no cabe duda: parece ser

que la felicidad depende directamente de nosotros, y nosotros mismos dependemos, en realidad, de nuestros pensamientos; entonces, examinémoslos, enderecémoslos, rectifiquémoslos, flexibilicémoslos, podémoslos... ¡y obtendremos, por fin, la plenitud filosófica suprema, o sea la felicidad!

El filósofo André Comte-Sponville afirma: «El objetivo de la filosofía es la sabiduría y por consiguiente la felicidad». Y nos recuerda que no se trata de una opinión personal, sino de uno de los juicios más antiguos y más bien documentados de toda la tradición filosófica. Hace suya, con algunos matices, la famosa definición que se atribuye a Epicuro: «La filosofía es una actividad que, mediante discursos y razonamientos, nos proporciona la vida feliz».

También Michel Onfray nos lo enseña continuamente en sus numerosísimos libros, cursos, conferencias, entrevistas y blogs: el placer es la meta y el norte de nuestra vida, el hedonismo es la justa doctrina, la felicidad está al alcance del presente, aquí y ahora, anclada en el instante. Y la filosofía nos lleva a ella disipando las ilusiones, los trasmundos y los espejismos que nos amargan la existencia.

Robert Misrahi, a la desesperación y los pensamientos del absurdo y lo trágico contrapone la filosofía, cuya misión consiste en construir una felicidad real, estable, plena, consciente de sí misma y del universo. «La felicidad —escribe— es simultáneamente del orden de la reflexión y del orden de la existencia, a la vez deseo consciente de ser colmado y existencia pensada como plenitud.» A rebufo de su lectura de Spinoza, ha dedicado a la construcción de esa felicidad filosófica una serie de obras en las que se expone (teoría y práctica) la edificación a la vez intelectual, sensible y carnal de un gozo existencial en plenitud.

Luc Ferry ha devuelto al centro de las preocupaciones contemporáneas la antigua reflexión sobre el «buen vivir» —el que se considera preferible y que supuestamente genera la felicidad— y sobre los criterios contemporáneos que podrían permitir definirlo, después de Nietzsche y Deleuze, elaborando una sabiduría adaptada a nuestra época. Según él, no hay filosofía sin alcance práctico, sin designio existencial, sin contribución

a una vida plena y a una felicidad auténtica. Se trata de aprender, a través de la filosofía, a «vivir sabiamente, feliz y libre en la medida de lo posible».

Frédéric Lenoir también medita sobre la felicidad, la explica, la aconseja, la hace accesible y, basándose en los filósofos antiguos y orientales, nos anima a ser felices mediante «el conocimiento filosófico, entendido como ejercicio espiritual, [pues] permite la liberación de la alegría que todos guardamos en el corazón». Bertrand Vergely no para de escribir que la felicidad es efectivamente lo que la filosofía pretende, proporciona y permite.

A esta breve lista cabría añadir muchos más autores. Habría que enumerar infinidad de obras, mencionar cantidad de informes, guías prácticas, seminarios y coloquios. También habría que pasar revista a multitud de libros anglosajones que entonan la misma melodía: más vale leer a Platón que atiborrarse de Prozac, es posible aplicar con éxito la «sabiduría eterna» a los problemas del día a día, temas del bestseller de Lou Marinoff (traducido a veintisiete lenguas); la verdad de las sabidurías antiguas es eminentemente moderna, como sostiene por ejemplo Jonathan Haidt en *La hipótesis de la felicidad*; la revolución de la felicidad está en marcha, para alcanzarla basta comprender cómo Adam Smith (o Spinoza, o Wittgenstein, o Russell...) puede cambiar tu vida, etcétera.

Una melopea dulzona

No veo la utilidad de ofrecer un extenso catálogo. En efecto, cualquiera de nosotros no tiene más que mirar a su alrededor para comprobar la omnipresencia del «felicismo» filosófico. ¿Para qué insistir en lo que todo el mundo tiene ante los ojos? Lo que importa no es la constatación. Esa pseudofilosofía que supuestamente garantiza la felicidad es bien visible y está al alcance de la mano.

Por lo tanto no se trata de descubrirla, y menos aún de establecer su existencia. Solo hay que preguntarse por qué suscita tan pocas burlas y protestas, en qué postulados se basa, cómo se ha impuesto, para qué sirve y a qué necesidad responde.

¿Por qué soportamos sin inmutarnos esa lánguida melopea de la felicidad filosófica que desde hace un tiempo nos acuna con sus amables consejos, sus suaves preceptos y sus solícitas incitaciones? Nos rodea y nos envuelve, creo yo, con una atmósfera dulzona de sacristía, con un humo clerical malsano. El coro involuntario de los filósofos de la felicidad me recuerda a ese grupo vocal llamado Les Prêtres, que con una mezcla desconcertante de convicción y pesadumbre graba viejos temas de gran éxito en los geriátricos.

Esta comparación puede parecer sorprendente. En efecto, nuestros filósofos de la felicidad —tanto los que he mencionado como aquellos, más numerosos aún, que no he citado— no son, aparentemente, nada beatos. Al contrario... la mayoría se declaran ateos o agnósticos. Algunos con relativa humildad, otros con vehemencia o arrogancia.

Además, no se contentan con proclamar que el cielo está vacío y orientar nuestras miradas hacia el suelo e incitarnos a una felicidad humana y nada más que humana (y aparentemente aconfesional). Critican al clero, a las organizaciones religiosas y a los poderes espirituales. En nombre de la felicidad (concebida como gozo autónomo y placer libre), fustigan las obligaciones que imponen los dogmas, las instituciones y aquellos que las encarnan. Entonces, ¿a qué viene verlos como curas?

Porque se parecen mucho, digan lo que digan, a aquello contra lo que pelean. Por mucho que se declaren antirreligiosos, parecen curas de un nuevo tipo: dan lecciones, dictan reglas y ofrecen normas. Sin duda, dan la impresión de ser distintos de los hombres de Dios, pero en realidad ocupan exactamente el mismo lugar, se instalan en sus mismas poltronas, se visten sus mismas casullas y defienden sus confesionarios.

Guiar o rechazar

Un director espiritual, un filósofo de la felicidad y un *coach* del desarrollo personal pueden tener naturalmente divergencias de retórica, diferencias de estilo, y hasta desacuerdos dogmáticos; pero, en realidad, poseen más rasgos comunes, a mi modo de ver, que características opuestas.

Su identidad es ser preceptores, guías, personas que le dicen a cualquier pobre ignorante lo bastante ingenuo como para prestarles atención: «Hijo mío, yo te enseñaré a vivir, porque yo sí sé... Si me escuchas, si te portas bien, si gracias a mí comprendes, ¡sabrás por fin lo que hay que hacer!».

Por supuesto, su astucia más elemental consiste en no dar consignas explícitas. «Tú tienes que encontrar tu propio camino, convertirte en lo que eres. No te pido que te pliegues a ninguna disciplina exterior a tu voluntad. Pero yo sé la manera de buscar para encontrar lo que más deseas en este mundo, como cualquier ser humano: la felicidad.»

No dudo que estas palabras, u otras parecidas, sean pronunciadas de buena fe, la mayor parte de las veces por pensadores sinceramente convencidos de estar ayudando a sus semejantes a vivir mejor. No pretendo insinuar que podrían ser simplemente unos oportunistas, falsarios, hipócritas o cualquier otra triste vulgaridad. Creo que nuestros sacerdotes son sinceros. Admito que recitan de buena fe, tanto en su fuero interno como en las páginas de las revistas: «Bienaventurados los filósofos porque conocerán la alegría». Pero ese pensamiento es precisamente el que no admito, y esa postura la que me repugna. «Voy a decirte cómo tienes que vivir» es una fórmula obscena.

Estoy convencido de que quien se cree filósofo o intenta serlo debe renunciar a semejante actitud y no permitirse jamás, por nada del mundo, palabras parecidas; huir como de la peste de este tipo de programa, porque infantiliza a quien lo propugna tanto como a quien lo recibe.

Es una ofensa a la felicidad, una ofensa a la vida y una ofensa a la filosofía afirmar que una norma debe incluirlas, canalizarlas y guiarlas. En realidad, solo creo en una anarquía radical de la existencia, sin principio último ni autoridad para someterla.

La vida como tal está desnuda, es brutal y salvaje. Es desordenada, inútil, incomprensible, imprevisible, insoportable, espeluznante. Sin fe ni ley, sin objetivo, sin orden. Hasta el punto de que no tiene absolutamente ningún sentido decir que la vida, globalmente, puede ser feliz o infeliz. Contiene, alternativamente, todas las dichas y todas las desdichas posibles e imaginables.

¡Sé sumiso!

Cuando una vida pregunta cómo lograr ser feliz, cuando pide un método para conseguirlo, es que esa vida ya está enferma, desquiciada, y por lo tanto en cierto sentido ya es un poco despreciable, por no decir abyecta. Si se expresa esa desazón, lo más urgente que hay que hacer es no responder a dicha llamada. ¿Esa vida desquiciada quiere saber cómo ser feliz? ¡Sobre todo, no hay que ayudarla! Sería caritativo incluso desanimarla, decirle que se equivoca, que la felicidad, si es que existe, no es cuestión de método, de reflexión, de filosofía, sino de locura, de desmesura, de puro azar.

¡Pero no! Nuestros filósofos de la felicidad se revisten con sus hábitos de sacerdote y se ajustan las estolas. Se ponen a explicar de cabo a rabo a quien quiera oírlos cómo ser feliz siempre y en todas partes: «Así es como puedes conocer la felicidad en el trabajo y en el tiempo libre, en la cocina, en el cuarto de baño, en la oficina, en el dormitorio, en el coche y durante las vacaciones... Así estarás siempre realizado, conocerás la plenitud, la alegría y la beatitud. ¡Por fin tu vida tendrá sentido!».

En esta homilía de una euforia nauseabunda, yo oigo una sola cosa: «Sé sumiso, haz lo que te dicen, obedece, no te rebeles, produce, consume, no rompas nada, añade solamente un hilillo de filosofía de primera presión en frío para que todo vaya como una seda y se perpetúe...».

En esos discursos para ser feliz y serlo siempre no logro ver nada más que una inmensa empresa de normalización, de dominación, de vasallaje. Cuando oigo «¡sé feliz!», entiendo «¡sé esclavo!»; por eso me avergüenza que haya filósofos participando en este totalitarismo de rostro radiante, ya sea deliberadamente o por inadvertencia.

Comprendo que estas palabras puedan parecer abruptas e incluso elípticas. Requieren algunas explicaciones, que seguramente las harán más precisas, si no más aceptables. Vamos allá.

2

Antiguamente la felicidad era mero azar

En el punto de partida de todas las cantinelas actuales de la filofelicidad hay una convicción: la felicidad se construye. Depende de nosotros y de nadie más. Si lo hacemos bien, seguro que la alcanzamos. Somos los amos de la situación, todo es cuestión de método, de esmero y de aplicación. Ese estado de beatitud, que se supone que deseamos más que nada en el mundo, depende únicamente de lo que hagamos para lograrlo. Incluso cuando se trata de no hacer nada, de soltar lastre, de dejar de estar crispados.

La felicidad, nos lo repiten hasta la saciedad, es obra nuestra, íntegramente o casi. El «casi» solo es una formalidad, una precaución, un detalle. Si surgen obstáculos, debemos superarlos. Cuando llegan tormentas, debemos sortearlas. Al fin y al cabo, nosotros somos los únicos responsables de ello. Esta es, actualmente, nuestra creencia más evidente, la que menos se cuestiona.

Hasta los filósofos abundan en el mismo sentido. Muchos de ellos repiten, en registros distintos, que la felicidad depende de nosotros mismos, de nuestra mirada, de nuestras decisiones, de la orientación de nuestro pensamiento. Gracias a los consejos perspicaces de los filósofos, si los seguimos a pies juntillas, ¡podemos estar seguros de que conseguiremos que nuestra vida sea un éxito! Puesto que al parecer estamos universalmente deseosos de ser felices y al mismo tiempo somos responsables de lo que nos

ocurre, lo único que necesitamos, en realidad, son buenos planos para construir nuestra fortaleza.

Cuando las mentes perspicaces y generosas nos los suministran, la seguridad de convertirnos en señores del castillo es total. Ya nada puede impedir que nuestro palacio alcance la perfección. Nos transformamos definitivamente en directores de la obra, en arquitectos de su organización, en decoradores de sus detalles, en diseñadores de su estilo.

Gracias a los filósofos —nuestros maestros, nuestros guías, nuestros salvadores...— somos capaces de distinguir lo auténtico de lo adulterado, lo real de lo ilusorio. Ya no más espejismos, incertidumbres, extravíos, fracasos... ¡Ahí viene, de la mano de unos sabios, la verdadera felicidad, la felicidad auténtica y garantizada!

Aquí encontramos ya un primer escamoteo gracioso. En efecto, para afirmar tan categóricamente que la felicidad depende exclusivamente de nuestras decisiones y de nuestros actos, es preciso haber olvidado por completo una evidencia importante: el vínculo profundo, antiguo y esencial que une desde los orígenes la felicidad y el azar. Para los hombres de la Antigüedad, la primera evidencia fue exactamente la contraria de nuestra convicción actual. Según ellos, la felicidad no dependía de nosotros; era ante todo fruto del azar.

La convicción más antigua es, en efecto, que la felicidad, igual que la desdicha, sobreviene, acaece, surge... de repente; nos cae encima, sin que jamás seamos nosotros su causa, sin siquiera poder preverla. Hay que insistir en ello: esa felicidad-azar, exactamente en las antípodas de nuestra felicidad construida, parece ser el primer concepto que se desarrolló entre los griegos, entre los romanos y entre otros pueblos de la Europa antigua.

Sin duda existieron desde la Antigüedad proyectos de construcción de una cierta forma de felicidad —muy distinta de la nuestra, por cierto—, como pronto veremos. Es indiscutible incluso que algunas doctrinas antiguas pretendieron establecer que la felicidad estaba a nuestro alcance, cuando no en nuestras manos. Los epicúreos, los estoicos, los cínicos y los escépticos tuvieron en común el hecho de afirmar que el acceso a la felicidad era posible, pese al imperio del azar, pese a los avatares de la vida,

las catástrofes naturales o humanas, las fluctuaciones imprevisibles del curso de la existencia.

VESTIGIOS EN LAS LENGUAS

Pero no fue esta la concepción primera. Al contrario, esas doctrinas fueron una reacción contra la convicción común, anterior y dominante, de que la felicidad solo era fruto del azar, contra el que nada podemos. Esta concepción constituye el telón de fondo, la convicción originaria, el punto de partida de las definiciones de felicidad, al menos en las culturas occidentales.

No es difícil detectar la huella de ese primer vínculo entre felicidad y azar, aunque desde hace tiempo se haya ido difuminando y aunque hoy se niegue con rotundidad. Basta echar una ojeada al vocabulario. La mayor parte de las lenguas indoeuropeas han conservado en los nombres que sirven para designar la felicidad la marca de la suerte, de lo imprevisto, del azar.

En francés, un *heur* es un hecho fortuito, un acontecimiento, una situación que se presenta de repente, sin haberlo decidido. *Bon heur* es, pues, simplemente «buena suerte», buen azar, encuentro afortunado. Al igual que *mal heur* no es más que «mala suerte», mal fario, poca fortuna... Lo que nos ocurre es favorable o desfavorable, placentero o doloroso, gozoso o aflictivo, ¡pero nosotros no tenemos nada que ver con ello! No tenemos influencia alguna sobre esta lotería. Eso es lo que básicamente «dice» la palabra francesa.

Evidentemente es herencia del latín. *Heur* viene de *augurium*, que designa el presagio, el signo positivo o negativo de un acontecimiento que se nos escapa, fasto o nefasto. Pero los griegos, antes que los romanos, ya habían relacionado la felicidad con la suerte. Y de varias maneras.

Felicidad, en griego antiguo, puede designarse con la palabra *eutiquia*, donde ya se discierne exactamente lo mismo que dirá, siglos más tarde, la palabra francesa. *Eu-* es en efecto la marca de lo bueno y del bien (eufónico, eurrítmico, etcétera), y *tique* significa el azar, la suerte. Otro

término griego para designar la felicidad es *eudaimonía* (de donde procede eudemonismo, que es la doctrina de la felicidad, de la vida feliz). También esa palabra contiene el prefijo *eu-*, pero unido a la representación de los poderes divinos, de las fuerzas que actúan sobre la vida de los humanos, los «demonios».

Para los griegos, esos «demonios» no son en absoluto diablos, como lo serán en la versión cristiana del Demonio, sino mensajeros, intermediarios, fuerzas que llevan a los humanos, a su pesar, hacia sus mejores o peores instantes. Originariamente, la felicidad como *eudaimonía*, antes de ser retomada y reinterpretada por los filósofos, designa la ausencia total de control de los humanos sobre su propia vida.

Algo más poderoso que nosotros —da lo mismo llamarlo dios que ángel o demonio— se apodera de nuestra voluntad, nos empuja, nos rapta, nos arrastra y nos transporta para conducirnos al júbilo y al éxtasis. O bien para sumirnos en el dolor, o incluso destruirnos sin remedio. En cualquier caso, eso ocurre siempre fuera de nosotros, fuera de nuestro alcance, sin consultarnos ni dejarnos ningún margen de maniobra; así también se traman los hilos de nuestra dicha o de nuestra aflicción.

El alemán ha conservado una relación análoga al usar la misma palabra *Glück* para designar tanto la suerte como la felicidad. Lo mismo sucede en inglés, donde el vínculo es evidente entre *happiness* (felicidad) y el verbo *to happen*, que significa lo que acaece, lo que se produce según el curso incontrolable de los acontecimientos.

Así pues, el lazo primordial entre felicidad y azar está bien documentado en las lenguas europeas. En todas ellas, la idea inicial es muy parecida: los acontecimientos que nos satisfacen, nos alegran, nos proporcionan placer, vienen por sí mismos, cuando y como quieren, no cuando nosotros queremos, ni según nuestras acciones. No tenemos por lo tanto ningún poder sobre nuestra felicidad...

Los acontecimientos que nos hacen felices se producen independientemente de nuestro control. Acaecen por sí mismos, por azar, de forma contingente, arbitraria, y hasta incomprensible o injusta. Eso es lo que pensaron originariamente los griegos: la vida feliz de los mortales, si es que existe, depende únicamente de la voluntad de los dioses, de sus

decisiones inescrutables, de sus oscuras sentencias. Atribuir la felicidad a decisiones de los dioses —aunque sean ininteligibles para los humanos— parece incluso demasiado tranquilizador, demasiado simple, demasiado lógico y claro.

Con destino o sin él

Incluso los propios dioses están sometidos a un destino, expuestos a acontecimientos que se les escapan. Sin duda, la representación más arcaica establece una conexión profunda con el destino del mundo. El curso de los acontecimientos visibles y el de las contingencias se unen a lo lejos, pero siguen siendo inexplicables para nosotros, aunque nuestra propia existencia dependa de ellos, día tras día, hora tras hora. «En algún lugar» se urden los hilos de los que depende la existencia humana, pero nosotros no podemos comprenderlo ni hacer nada...

En esa antigua visión de las cosas, somos pues juguetes de un destino —generalmente indescifrable, ilegible— que por definición en ningún caso podemos controlar. Todo lo que puede ocurrirnos —bueno, horrible, extraordinario, banal, sublime o infernal— jamás depende realmente de nosotros. Sean cuales sean nuestros esfuerzos, nuestras tentativas y nuestros planes, aunque estemos convencidos de alcanzar pronto nuestros objetivos, de ver nuestros esfuerzos recompensados y de recoger el fruto de nuestro trabajo, lo cierto es que en cualquier instante puede caernos encima un grano de arena del azar y frenar nuestro éxito o transformarlo en una pesadilla...

Esta concepción de las cosas está obviamente muy alejada de la nuestra. Esta representación de una felicidad azarosa, que llega sin motivo alguno, sin que nosotros podamos saber ni cómo ni por qué, y por lo tanto sin razón aparente, inaccesible a nuestra inteligencia y a nuestros actos, se sitúa en el extremo opuesto al de nuestra intuición contemporánea de una felicidad construida, estable y que podemos conservar.

Además, esta idea resulta muy difícil de asimilar. ¿Cómo podríamos soportar vernos así, entregados, atados de pies y manos, a una fuerza que en

modo alguno controlamos? ¿Cómo aceptar que lo que nos es más querido —la felicidad— pueda aparecer y desaparecer al albur de no se sabe qué? Esa es la dificultad que tuvo que afrontar muy pronto el pensamiento griego. Y también es el obstáculo que la filosofía tuvo que superar o soslayar cuando empezó a reflexionar sobre la felicidad. Esquemáticamente, las distintas posibilidades son fáciles de resumir.

Podemos decidir soportar el azar. Y en tal caso debemos aceptar, de una forma en definitiva heroica, no tener ningún dominio sobre nuestra existencia, asumir vernos zarandeados del éxtasis al sufrimiento, de la estabilidad al caos. Debemos esperar, inexorablemente, la descarga del rayo o las balas perdidas, conscientes de que nuestras decisiones y nuestros actos no cambiarán nada. Además, debemos sentirnos bien en esa incómoda situación, debemos confiar en la suerte e incluso alegrarnos de ser arrastrados por ese gran flujo inestable.

No es extraño que esta opción sea muy minoritaria. No ha tenido muchos seguidores en la historia del pensamiento. Pero sin embargo está presente y documentada en algunos autores. Nietzsche con el *amor fati* («amor al destino») es sin duda su último representante. Supo expresar mejor que nadie la vida como azar, como espuma del caos, como resultante de la tensión entre conflictos. Insistió en la necesidad de darle a la vida un «sí» total, englobando felicidad y desdicha, gozo y sufrimiento, lealtad y traición, vicio y virtud, salud y enfermedad... Sin duda ese gran «sí» supone una forma de nobleza que la mayoría de nuestros contemporáneos ya no están dispuestos a asumir.

La otra opción consiste en inventar una serie de medios para sustraerse al choque de las contingencias, para proteger una forma de felicidad —elaborada, humanamente construida, forjada paso a paso— de todos los embates del azar. Ya que no podemos modificar el destino ni suprimir el azar, vamos a hacer todo lo posible por desvincular la felicidad de él. Los accidentes de la vida, buenos o malos, seguirán existiendo. Los acontecimientos de la historia, beneficiosos o destructivos, podrán continuar sucediéndose.

Ya nada hará mella en nuestro humor, en nuestro modo de vida, en nuestro equilibrio, porque habrán sido especialmente construidos para

resistir esos avatares, para no verse dañados ni afectados. En la construcción filosófica de esa felicidad «antisísmica», por llamarla de algún modo, han trabajado todas las escuelas de sabiduría de la Antigüedad. Y justamente en la edificación de esa nueva felicidad, donde ya nada sea vulnerable a los percances de la existencia, trabajan, cada uno a su manera, epicúreos, estoicos, cínicos y escépticos. Todas las escuelas de sabiduría de la Antigüedad, y antes que ellas Sócrates, Platón y Aristóteles, tuvieron como objetivo separar la felicidad y el azar.

Como este proyecto nos transforma en arquitectos de nuestra posible felicidad y como está concebido para ser duradero e insensible a los embates del destino, creemos que estas escuelas de sabiduría contienen lecciones que bastaría aplicar al siglo XXI. Eso es lo que en esencia vienen a decir los discursos de la filofelicidad. Más adelante demostraré que hay demasiada separación, demasiadas discrepancias, demasiadas divergencias entre la felicidad de los antiguos y la nuestra para que esa aparente proximidad no sea una trampa.

Conviene señalar además que, en las relaciones entre felicidad y azar, nuestra modernidad más reciente ha alcanzado una nueva etapa. El objetivo ya no es sustraerse al azar para construir la felicidad; ahora se trata de eliminar el azar para construir, por fin, un mundo que pretende ser íntegra y definitivamente feliz. El horizonte soñado es un mundo donde el azar esté controlado, dominado y, por consiguiente, pura y simplemente suprimido.

Este fantasma de la supresión por fin de cualquier forma de azar actúa bajo cuerda en gran parte de las tecnologías actuales, desde la genética y la secuenciación del ADN hasta la utilización de los *big data* en el universo digital. «Tenemos los medios para haceros felices liberándoos realmente del azar»: esta es la máxima que orienta la mayor parte de las mutaciones científicas y técnicas actuales.

Puesto que la erradicación completa del azar no solo es algo lejano sino afortunadamente imposible, este nuevo proyecto se conforma con hacer como si el azar hubiese desaparecido, negando su existencia, minimizando su impacto. La felicidad se construiría por lo tanto a través de una página web de encuentros, basada de forma supuestamente científica en un perfil psicogenético según procedimientos racionales...

No importa que nos dé risa o que nos haga temblar. Lo importante, por ahora, es haber visto claramente lo siguiente: antiguamente la felicidad solo era azar, actualmente la felicidad solo existiría si lo elimináramos.

3

La Santísima Trinidad. Tres falsas evidencias

1. Todos los humanos desean la felicidad.
2. La filosofía permite alcanzar la felicidad.
3. Luego, todos los humanos necesitan la filosofía.

¡Esta es la Santísima Trinidad que los nuevos sacerdotes adoran! Expresa con la mayor simplicidad posible lo esencial del dispositivo. Naturalmente no la encontramos nunca expuesta de esta forma desnuda y descarnada. Sin embargo, el encadenamiento de estas tres supuestas evidencias es lo que constituye la base de la operación «filosofía-llave-de-la-felicidad».

Las múltiples ventajas de este dogma saltan a la vista. Basándose en una demanda que se supone universal (el deseo humano de ser feliz), se afirma que la oferta de la filosofía es capaz de satisfacerla plenamente.

¿Acaso no es para extasiarse? Entre la naturaleza de los humanos y la de la filosofía, ¡qué armonía tan maravillosa! ¡Qué complementariedad! ¡Qué concordancia! Fíjense si no: lo que la una desea más que nada, ¡la otra está en disposición de proporcionarlo! ¿Cómo podría ni un solo ser humano prescindir de la filosofía si todos queremos ser felices? ¿Y cómo podría la filosofía, por su parte, puesto que da la felicidad, atreverse a no responder al sueño más intenso de todo ser humano?

¡Lo que todo el mundo quiere, la filosofía lo puede!

Consecuencia evidente, pero no desdeñable: la expansión del mercado de la filosofía-llave-de-la-felicidad a toda la humanidad, incluidas las generaciones futuras.

Puesto que todo ser humano desea más que nada ser feliz, y la filosofía, como por arte de magia, está en disposición de colmar ese deseo esencial, vital, primordial, es ineluctable concluir que todo ser humano debe filosofar, para así obtener, con total seguridad, lo que más desea.

Todo ser hablante y pensante, ya nacido o por nacer, no tiene más que pasar por caja y adquirir la recopilación indispensable de los consejos filosóficos que lo harán feliz. A menos que prefiera la misma poción mágica en forma de DVD, de seminarios, conferencias, programas de radio o páginas web. O incluso de entrevista exclusiva con el maestro, según agenda, ganas y, por descontado, presupuesto.

A pesar de todo, los nuevos sacerdotes se cuidan mucho de puntualizar que no se trata nunca de una cuestión de dinero... La felicidad y el dinero, como todo el mundo sabe, no tienen nada que ver. Ser feliz está al alcance de cualquiera, tenga dinero o no. La provisión de fondos inicial no es proporcional a la ganancia que se espera. Ambas pertenecen a registros distintos.

¿Qué importa un poco de calderilla cuando se trata de algo que no tiene precio? Lo que se vende no es la felicidad, ni siquiera su garantía. Solamente un método, un camino, una orientación inicial. Eres tú, tú solo, el que tendrá que avanzar, con tus propios medios. A ti y nada más que a ti te corresponde trazar el camino y el itinerario del viaje. La empresa declina toda responsabilidad. No es en ningún caso responsable de tu futuro. Será radiante, de eso no cabe la menor duda. Pero el mérito será solo tuyo.

Los nuevos sacerdotes, o sus feligreses, denunciarán sin duda mi naturaleza diabólica. Debo asumirlo: seguro que soy malo, un hereje, un renegado. Evidentemente soy carne de horca, merezco la hoguera, la condena eterna, el fuego del infierno, la cremación a perpetuidad. Porque dudo seriamente del dogma de esta Santísima Trinidad. Esas evidencias fundamentales me parecen no solo discutibles, sino falaces, ilusorias y, a decir verdad, contrarias a la filosofía.

¿Cuántas felicidades hay?

No es ni evidente ni cierto que todos los humanos deseen la felicidad.

No es ni evidente ni cierto que la filosofía permita alcanzar la felicidad.

Por lo tanto no es evidente, ni en absoluto cierto, que todos los humanos, para ser felices, deban ejercitarse en la filosofía.

En las páginas siguientes explicaré lo que me conduce a sostener estas afirmaciones. Expondré los argumentos que hacen legítimas estas dudas y que impiden tragarse ingenuamente el anzuelo de la filosofía salvadora, universalmente beneficiosa y forzosamente proveedora de felicidad.

Pero antes de desarrollar estos puntos conviene dejar claro de qué felicidad se trata. Porque el mismo término no necesariamente designa la misma idea. Generalmente, la gente habla de la felicidad como si todas las épocas, todos los autores, todas las sociedades la entendieran igual simplemente porque usan la misma palabra.

No es el caso. Y en cierta forma todo el mundo lo sabe. No es ningún descubrimiento: la felicidad de los antiguos no es la nuestra. La de los clásicos tampoco es la de los románticos. Un utopista del siglo XIX propugna una felicidad que no tiene mucho que ver con la de un marxista, un freudiano, un nietzscheano; cada uno tiene en mente una idea distinta de felicidad... Todos usan la misma palabra, pero esta remite a conceptos o a realidades dispares.

Aunque esto sea archisabido, la gente hace como si no lo supiera. Olvida, sistemáticamente, esta realidad primordial y banal: las frases donde figura la misma palabra no necesariamente hablan del mismo objeto. Entre una felicidad y otra, puede haber tanta diferencia como entre el perro, un animal que ladra, y el Perro, una constelación celeste. Pero, para mantener el discurso de la Santísima Trinidad, se aparcan las diferencias históricas y las distinciones culturales. Estoy convencido de que esta supresión de las diferencias conceptuales e históricas contribuye masivamente a la confusión actual.

Y nuestros predicadores se empecinan en no hacer ningún caso a esas diferencias. Esa arrogante indiferencia frente a la historia les permite realizar cantidad de trucos. Pueden, por ejemplo, usar lo que Epicuro afirma de la felicidad como si hablase hoy y tuviese en mente, efectivamente, lo mismo que nosotros. No importa que las citas invocadas estén firmadas por Platón, Aristóteles, Montaigne, Spinoza o Diderot. Eso no importa, ya que «felicidad», para nuestros sacerdotes, posee una significación inmutable, intemporal, insensible a las evoluciones.

Parece que la idea de «felicidad» se ha convertido en algo exento de toda variación. Ignora las rupturas, las divisiones, las modificaciones presentes en cualquier otro ámbito de la historia de las ideas y las culturas.

Los nuevos sacerdotes inventan pues, sin la más mínima vergüenza, significaciones eternas. «Felicidad» quiere decir siempre «felicidad». Para Sócrates como para Judith Butler, para san Agustín como para Saint-Just y Saint-Exupéry, para Plotino y Diderot como para el *coach* de turno. Evidentemente, resulta muy cómodo. Pero, evidentemente también, es falso. Porque los filósofos de la Antigüedad no hablan en absoluto de la felicidad de nuestra época. Hacer creer que sí, suponer que tienen en mente lo mismo y que persiguen idénticos objetivos que nuestros contemporáneos, no solamente es un error. Es un error del que son responsables. Por eso lo primero que deseo es explicar sucintamente las diferencias históricas que la Santísima Trinidad no tiene en cuenta.

4

Felicidad de los antiguos, felicidad de los modernos

Lo repito: nadie pretende negar que en el pensamiento antiguo la felicidad ocupa un lugar importante. Sócrates, al que Platón pone en escena, habla a menudo de la felicidad. Sostiene, por ejemplo, que el hombre injusto no puede ser feliz: la felicidad del tirano es ilusoria, solo la virtud, el deseo del bien real, puede procurar una felicidad verdadera. Aristóteles, en varias obras, y extensamente en la *Ética a Nicómaco*, también se preocupa por la felicidad. Entre otras cosas, explica que solo al final de su recorrido puede un hombre saber realmente si ha tenido una vida feliz. Confirma que el placer no basta para definir la felicidad ni para hacerla existir; la contemplación de la verdad por la parte intelectual de nuestra alma constituye el único bien duradero en el cual puede realizarse lo mejor del ser humano.

Aristóteles, sin embargo, no opta por un intelectualismo puro en detrimento de las condiciones concretas de la existencia: para ser feliz, según él, también hace falta una familia cariñosa, unos amigos sinceros, un cierto desahogo, una buena reputación... toda una serie de elementos externos al individuo.

Es larguísima la lista de las escuelas, pensadores y obras de la Antigüedad grecorromana que tratan filosóficamente de la felicidad, de su

definición, de los medios de discernirla, de las trampas que conviene evitar y de los caminos más eficaces para alcanzarla. Epicuro, por ejemplo, en la *Carta a Meneceo*, y su discípulo latino Lucrecio, en el *De la naturaleza de las cosas*, consideran la filosofía como el medio soberano para «calmar la tempestad del alma». Algunos de los primeros estoicos griegos como Zenón y Crisipo, así como los estoicos latinos Panecio, Cicerón y Séneca, y también el emperador romano Marco Aurelio, se preocupan intensamente de las vías para escapar de la infelicidad, sustraerse a las fluctuaciones del destino y acceder a una forma de estabilidad, de equilibrio y de ausencia de tribulaciones. Para ellos, en efecto, el objetivo de la filosofía es la sabiduría, y la sabiduría es felicidad: una vez alcanzada, hace al hombre feliz, definitivamente.

Antístenes, Diógenes de Sinope y los cínicos, a su vez, consideran que la felicidad es el resultado de esa vida «conforme a la naturaleza» (*kata physin*) que ellos preconizan. La vida que proponen es sabia porque es salvaje: permite escapar de las penas inútiles que sufren los hombres corrientes, insensatos, superficiales, que van de acá para allá buscando soluciones ilusorias y artificios engañosos. Pirrón, Sexto Empírico y los escépticos verán por su parte en la duda y la suspensión del juicio la llave de un estado de liberación, que también puede presumir de acabar con las fluctuaciones del humor, asegurar la serenidad y proporcionar una forma de felicidad estable.

Podríamos alargar esta lista. No hay que dejar de mencionar a Plotino, a los lógicos y místicos neoplatónicos, al cáustico Luciano, y a cantidad de otros pensadores tardíos. Con ello dibujaríamos el cuadro verídico de una filosofía antigua que trata directa o indirectamente y casi de forma exclusiva de la felicidad. En todo caso, los antiguos reflexionan constantemente sobre su naturaleza, la manera de acotarla y de capturarla en las redes del pensamiento lógico. Todo el pensamiento antiguo se nos presenta habitado por la meditación sobre la felicidad, y constantemente preocupado por perseguirla.

La expresión «ir a la caza de la felicidad», que encontramos en Stendhal, no es un invento suyo. No es una creación del siglo XIX. Aristóteles, en *Política*, ya escribía: «Los pueblos, cada uno partiendo a la

caza de la felicidad de una forma distinta y con diferentes medios, crean los diversos modos de vida y las diversas constituciones» (VII, 8, 5).

Así pues, la filosofía antigua explora la felicidad, por decirlo así, en todos sus recovecos. Inventa experimentos para ponerla a prueba, la pasa por el cedazo, la diseca, la cartografía. Inventa profusamente reglas, experiencias, ejercicios, entrenamientos para asegurarse, en la medida de lo posible, de que no pase de largo...

¿Por qué, pues, si es así —y todo el mundo puede comprobar fácilmente que el cuadro es exacto, aunque aquí lo hayamos solo esbozado— deberíamos vacilar en adoptar esa herencia y aprovechar sus tesoros? Queremos la felicidad, nos cuesta alcanzarla, ¿y seríamos lo bastante estúpidos como para no seguir los pasos de los filósofos que se dedicaron —vidas enteras, durante siglos, en cohortes muy nutridas— a intentar conquistarla? ¿Acaso no somos increíblemente afortunados por poder aprovecharnos, al cabo de milenios, de esas maravillas acumuladas?

Eso es lo que dicen los nuevos sacerdotes, el espíritu de la época, todos los que hacen *tabula rasa* de la historia, aparentemente sin escrúpulos. Esperan nuestra aquiescencia y creen conquistar nuestra adhesión blandiendo esta falsa evidencia: «Los antiguos conocieron la felicidad filosófica, ¡ahora nos toca a nosotros! ¿No queréis, sencillamente, hacer como ellos?».

Hay que contestar que no, rotundamente. Lo siento. Siento mucho destruir ilusiones y decepcionar a la buena gente. No tengo ninguna vocación de destructor de ídolos, de iconoclasta, de demoledor de imágenes. Si dentro de poco el lector se siente decepcionado, que sepa de antemano que lo siento. Lo que me consuela es pensar que no decir nada sería mucho peor. Más lamentable aún que la desilusión me parecería dejar que engatusaran a la gente, que la desorientaran, que la aturdieran los nuevos sacerdotes con sus tejemanejes para recuperarlo todo.

Porque la felicidad de la que hablan los antiguos y los modernos no es la misma. Por lo tanto es ilusorio creer que sus ejercicios pueden sernos realmente útiles. Todo lo que ellos pensaron, esperaron y preconizaron es muy diferente de nuestras aspiraciones y nuestros sueños. Todo, o casi todo. Y eso requiere una explicación.

Una profunda brecha

La primera brecha entre la felicidad antigua y la nuestra se refiere a la relación entre lo colectivo y lo individual. Los antiguos no concebían la felicidad más que dentro de la relación: más que un asunto personal, una situación singular, una trayectoria individual, un sentimiento «desde dentro», la felicidad constituía para ellos una relación con el exterior, una forma específica de inclusión en la Ciudad, en el cosmos, o en todo caso en un conjunto del cual el individuo no era sino un elemento más.

Acceder a la felicidad no significaba, pues, realizarse personalmente, desarrollar la propia individualidad, aisladamente, independientemente del resto del mundo, por cuenta propia. Era, por el contrario, salir de uno mismo, abandonar el lugar propio, contemplarlo desde fuera, comprender su inclusión en un todo: verse como un músico en la orquesta, como una pincelada en el cuadro, como el intérprete de un personaje en el teatro del Universo.

Platón no concebía la felicidad fuera de una inclusión del individuo en el orden del mundo, a la vez cósmico y político. Aristóteles o Marco Aurelio, por distintos que fuesen, no pensaban que pudiese existir la felicidad sino en relación con la estructura de las ciudades, de los poderes, de la naturaleza.

Es obvio que el destino, feliz o desdichado, seguía siendo ante todo el de un individuo. Se podía decir que era feliz tal persona, y no tal otra. Pero esa trayectoria singularizada no podía considerarse como «felicidad» más que con la condición imperativa de incluirse en un todo, de insertarse en un conjunto.

Que ese conjunto fuese la Ciudad (Platón, Aristóteles) o el cosmos (Marco Aurelio) no constituía una gran diferencia. Porque el alma individual, la Ciudad y el mundo se pensaban a fin de cuentas según el mismo modelo, estaban dotados de una estructura análoga.

Desde esa perspectiva, era imposible ser feliz por sí solo. La felicidad de los antiguos no podía encerrarse en la individualidad. La de los

modernos, en cambio, debe replegarse siempre en el individualismo. Actualmente, mi felicidad me concierne solo a mí en primer lugar. Es un asunto privado, personal, subjetivo. Ello no implica necesariamente que el egoísmo sea su forma única, pero desde luego resulta ser la preponderante.

La cuestión, sin embargo, es más sutil. Aunque yo afirme que, para ser feliz, necesito que los demás no estén oprimidos, dominados, explotados... siempre concibo esa felicidad desde el punto de vista de mi subjetividad, de mi interioridad, de mi persona. En la época contemporánea, no hay otra perspectiva posible.

Entre esa felicidad siempre «subjetiva» de los modernos y la felicidad en cierto modo «objetiva» de los antiguos hay un abismo. Esa brecha se asemeja, a su manera, a la que Benjamin Constant observó en 1819 a propósito de la libertad: la de los antiguos, necesariamente concebida en el marco colectivo de la Ciudad, de las leyes y del Estado; la de los modernos, ineluctablemente imaginada en el registro del individuo y de las decisiones personales.

Cuando se trata de la felicidad, el hiato aún es más radical. Sin embargo, no suele tenerse en cuenta, pues nuestros filósofos actuales normalmente pretenden extraer de los filósofos antiguos —a manos llenas, sin pararse en barras— el material para construir una felicidad actual, la cual de hecho no tiene absolutamente nada que ver...

Hay una segunda brecha entre pasado y presente más profunda todavía. Se refiere al estado de culminación de la felicidad. En la actualidad, nuestra tendencia espontánea al pensar en la felicidad es considerar que debe ser integral. Ser feliz es haber alcanzado una plenitud de existencia, una totalidad del instante y de la vida. Para nosotros, la felicidad es un bloque. No un itinerario.

Sin duda para alcanzarla hay que recorrer un camino. Por ejemplo, habrá que recopilar consejos, inscribirse a seminarios, consultar, dejarse guiar. Por supuesto habrá que adquirir las obras de nuestros sacerdotes, y las siguientes, y la última (me refiero a la más reciente, no nos hagamos ilusiones)... Pero un día, por fin, ya estará, lo habremos conseguido definitivamente: ¡tendremos la felicidad! Eso es lo que de entrada suponemos.

Ahora bien, los antiguos jamás conciben así las cosas, al menos cuando hablan de la felicidad de los humanos corrientes, de los individuos reales. Para ellos, que no son ni dioses ni sabios, la felicidad siempre es algo que hay que perseguir, que hay que intentar alcanzar, pero que resulta invariablemente imperfecta, inestable e incierta. Es un trayecto sin fin, una tentativa, un andar a tientas, que se cierra arbitrariamente con la muerte; en ningún caso se trata de una perfección que se posee definitivamente ni de un estado sin vuelta atrás.

Lo adquirido se puede perder, indefinidamente. Lo que se ha construido puede venirse abajo, brutalmente. Siempre puede surgir una desgracia y golpearnos. El equilibrio de la felicidad es, por naturaleza, vulnerable, frágil, expuesto a perecer en cualquier instante. La felicidad, según la representación antigua, es como un castillo de cartas. ¡Salvo la felicidad del sabio!

Porque la sabiduría no es temporal ni reversible. Cuando un ser humano la ha alcanzado, habitará en ella toda la vida. ¡El que llega a ser sabio lo es para siempre! He aquí, por fin, la perfección, la culminación: «Vivirás como un dios entre los hombres», promete Epicuro. Entiéndase: serás coherente entre los inestables, sereno entre los agitados, dichoso entre los extraviados. Definitivamente...

Pues la sabiduría es la vida humana pero convertida en «divina», es decir —según los antiguos—, estable, sin carencias, sin miedo, sin perturbaciones. Feliz, evidentemente, y de manera suprema, pues ya es independiente de la suerte, de las fluctuaciones del azar. La vida del sabio queda libre por fin, y para siempre, de los caprichos de la Fortuna. Su existencia ya no dependerá nunca más de los vaivenes de la suerte, estará instalada en la Naturaleza, los grandes flujos, el gran Todo. De hecho, se ha vuelto indiferente a sí misma como entidad particular, separada del resto. En armonía con el cosmos, regular como los astros, esa vida ha salido, sin vuelta atrás, de lo perecedero.

He aquí por tanto, según parece, un estado de felicidad a través de la sabiduría que una vez adquirido ya no se pierde, que queda instaurado para siempre, inalterable, inoxidable. ¡Y que además se adquiere mediante el ejercicio de la filosofía! Platón, Aristóteles, la mayoría de los griegos,

concibieron en efecto la sabiduría como el horizonte último hacia el cual camina la filosofía intentando alcanzarlo. Es más, las escuelas de sabiduría de la Antigüedad (epicúreos, estoicos, cínicos, escépticos, acabamos de verlo) elevaron la figura del sabio a la altura de un ideal supremo. La meta del filósofo era convertirse en sabio; acabar con la desdicha, los miedos, las patologías de todo tipo que impiden a los humanos vivir como dioses.

Hemos llegado, pues, al meollo de lo que interesa a la filosofía de la felicidad y a sus nuevos sacerdotes. ¿Qué dicen? «Nosotros, los modernos, que queremos ser felices y serlo definitivamente, ¡vayamos a beber de esas fuentes! ¡Restauremos la sabiduría! ¡Troquelémosla a nuestra medida, entronquemos con ese primer camino de la filosofía, desafortunadamente olvidado, abandonado, escondido! ¡Releamos, imitemos, practiquemos a los filósofos antiguos, y sabremos construirnos, gracias a ellos, nuestra felicidad moderna!»

¿Existe el sabio?

Por desgracia, no hay manera de retomar las recetas antiguas tal cual, ni siquiera de adaptarlas. No funciona. Y he aquí por qué.

Primero, porque de hecho nadie ha sabido jamás si algún sabio llegó a existir realmente. Su figura es como el horizonte, que retrocede a medida que uno avanza... Personaje ficticio, figura mítica, ideal regulador, el sabio es ante todo aquello con lo que *sueñan* en convertirse los filósofos antiguos, sabiendo perfectamente que nunca lo serán «de verdad». Esto no es una opinión personal ni una interpretación arriesgada y subjetiva, sino lo que afirman los propios filósofos antiguos.

Los estoicos, por ejemplo. De las escuelas de sabiduría, la de los estoicos es sin duda la que más ha descrito la vida íntima del sabio, su forma específica de querer, de juzgar, de decidir, de recordar. Sus análisis acerca de lo que el sabio puede, de lo que siente (o no siente), de su manera de pensar, etcétera, son tan precisos y minuciosos que dan la impresión de que se ha escrutado hasta el menor detalle.

Es cierto. Los estoicos lo saben todo del sabio, pero de la misma manera que los lectores de Conan Doyle saben, con una exactitud perfecta, a qué hora tiene Sherlock Holmes la costumbre de tomarse una copa de *sherry*, la manera como enciende la pipa o la procedencia del *inverness cape* que se pone habitualmente el honorable habitante de Baker Street.

Y los propios estoicos nos confirman que no se dejan engañar: «Podría muy bien ser que jamás ningún hombre se hubiera vuelto sabio»... Esa inexistencia concreta de su modelo no les molesta en absoluto. Pero para los modernos sí resulta muy molesta. Por eso nuestros sacerdotes se guardan mucho de poner el dedo en la llaga de esa dificultad. Lo que quieren ahora los lectores, los oyentes, los buscadores de felicidad no es un ideal, una ficción, un mito... ¡Quieren una realidad! O por lo menos —porque podría ser que nadie fuese tan ingenuo— la promesa de una materialización: anuncios de trucos que funcionan, ejercicios prácticos logrados, resultados concretos. No se conforman con un horizonte.

Sin duda se podría intentar soslayar esa dificultad, como hacían los estoicos antiguos, señalando que el modelo es eficaz aunque no se haya concretado nunca. La moral de Kant no queda invalidada por constatar que quizás no haya habido jamás ningún acto moral en el mundo. *Mutatis mutandis*, la inexistencia del sabio no constituye motivo suficiente para abandonar la eventual eficacia de su representación.

Pero convendría decirlo explícitamente, porque existe una considerable diferencia entre «aprended a ser sabios gracias a los antiguos y tendréis la felicidad asegurada» y «podría ser que la pura ficción de un ideal, jamás realizado, os aportase a pesar de todo una ayuda en vuestro itinerario». Ahora bien, nuestros sacerdotes utilizan el primer tipo de discurso, cuando el único honrado sería el segundo.

Pero, hay algo mucho más embarazoso, por no decir catastrófico: ¡en realidad, el sabio no conoce la felicidad! En todo caso, no la que desean los modelos actuales. El sabio se sustrae a la desdicha, es cierto, pero también a la felicidad. Se sustrae a ambas, está en otro lugar. En un lugar totalmente distinto, de hecho. Incluso hay más distancia entre la supuesta «felicidad» del sabio y lo que el común de los mortales sueña con alcanzar que entre la desdicha y la felicidad de los hombres corrientes.

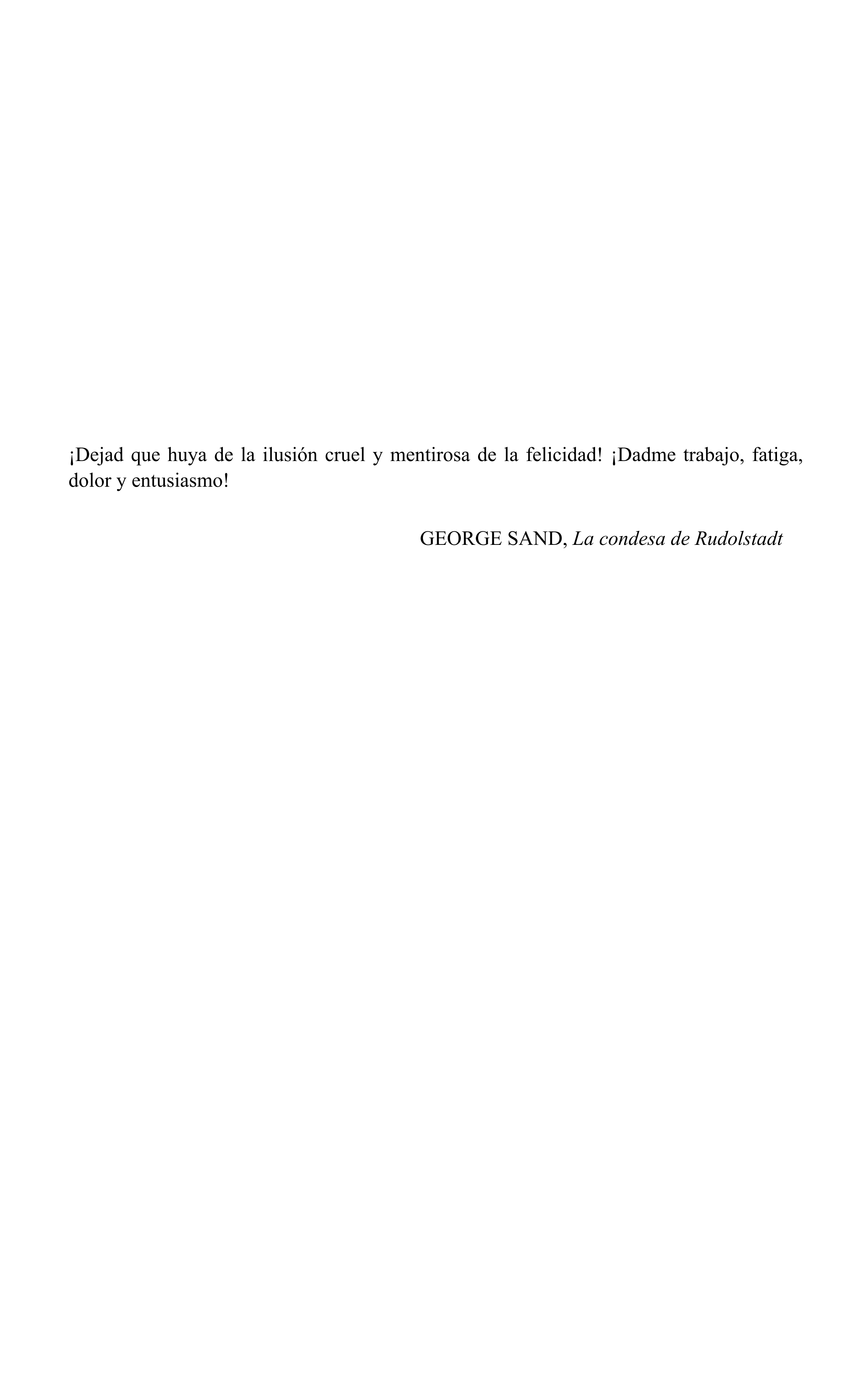
El estado «feliz» que alcanza el sabio más bien es una situación neutra (*ne-uter*: ni lo uno ni lo otro, ni felicidad ni desdicha). Hay que imaginar una ausencia de deseos, de afectos y hasta de sentimientos. Sin duda el sabio sigue sintiendo emociones, pero ya no se implica, como si las contemplase desde fuera. Cuando los textos griegos hablan de ausencia de tribulaciones (a-taraxia) o de ausencia de emociones (a-patía), cuando los textos latinos evocan la *tranquillitas*, la *serenitas*, la «entereza anímica» del sabio, están diciendo todos lo mismo: el sabio se reconoce por un «felicitograma» plano.

Nos hallamos por lo tanto lejos, muy lejos, de lo que nuestros contemporáneos desean. Esa insipidez, esa erradicación de los deseos, esa amputación voluntaria de lo inútil no es lo que excita a los modernos ni lo que estos buscan. Hacerles creer que ahí encontrarán material para satisfacer sus sueños es un error. Incluso una estafa.

SEGUNDA PARTE



Permítasenos dudar...



¡Dejad que huya de la ilusión cruel y mentirosa de la felicidad! ¡Dadme trabajo, fatiga, dolor y entusiasmo!

GEORGE SAND, *La condesa de Rudolstadt*

¡La filofelicidad no duda de nada! Eso no solo significa que es intrépida, que no tiene empacho en prescribirnos cómo debemos vivir o no vivir, lo que debemos hacer o dejar de hacer para alcanzar la felicidad. No le falta descaro, desde este punto de vista (y lo más asombroso es que ya no nos asombra).

Tampoco duda literalmente de nada: la convicción es su terreno; la afirmación, su costumbre. Para la filosofía de la felicidad todo son certezas. Está segura de que todos los humanos aspiran a la felicidad más que a nada en el mundo, y está convencida también de que la filosofía, mejor que cualquier otra cosa, los puede conducir a ella. Estas evidencias constituyen los pilares sobre los cuales cree poder sostenerse. Y se abstiene de ponerlas en duda, lo cual sería instructivo, aunque indudablemente demoledor para sus ambiciones.

Abstenerse de poner en duda sus postulados parece muy extraño por parte de intelectuales que se llaman a sí mismos filósofos. Yo había creído entender que la filosofía tenía el asombro como gesto fundador, lo cual implica considerar que nada es evidente. Este es, sin duda, uno de los *leitmotivs* más antiguos y constantes de la filosofía.

Platón dice que la filosofía es hija de Thaumas, el asombro. Y Aristóteles abunda en ello: «Asombrarse, la filosofía no tiene otro origen». Entre los contemporáneos, Jeanne Hersch ha dedicado un excelente libro al protagonismo del asombro, y Vladimir Jankélévitch formula claramente esta constante: «Filosofar equivale a comportarse ante el mundo como si nada fuese evidente». A lo largo de la historia se ha dicho y repetido, a propósito de esa primacía del asombro, que la filosofía no deja ninguna

evidencia sin ponerla en entredicho, ninguna hipótesis sin ponerla en tela de juicio. La duda sistemática es su actitud primordial. Si la filosofía pudiese hablar, empezaría siempre diciendo: «Todo el mundo cree y dice que esto es así, pero ¿no es curioso? ¿Qué hay de extraño en esta situación que nos resulta familiar? ¿Estamos seguros de que esto existe, de que esta idea se sostiene?». En el filósofo, por lo menos para iniciar el viaje, para darse el impulso inicial, siempre hay un punto de escepticismo.

Sigo estando convencido de ello. Pero he descubierto que nuestros filósofos de la felicidad ya no lo están. Aparentemente, son muy capaces de poner en entredicho todos los pilares de nuestra sociedad —los medios de comunicación, la universidad, el psicoanálisis, el capitalismo, la sociedad industrial, la investigación científica, las tecnologías y cien cosas más—; pero no dudan ni un segundo de la búsqueda universal de la felicidad, de su legitimidad profunda y del papel preponderante que debe desempeñar en esa búsqueda —a través de ellos, por supuesto— la filosofía.

Por eso deseo cuestionar esa seguridad tan maravillosa. Sin aportar necesariamente una respuesta definitiva. Sin pretender ni estar en posesión ni alcanzar ninguna verdad inquebrantable. Simplemente para dejar claro que las pruebas sobre las cuales la filofelicidad cree poder basarse no son tales. Esas supuestas pruebas son problemas y no dogmas. Deseo recordarlos, mostrar que existen, que merecen atención, reflexión y discusión, cuando lo que hace la filosofía de la felicidad es deslizarlos sigilosamente debajo de la alfombra.

5

¿Todo el mundo quiere ser feliz?

Premisa número uno: todo ser humano desea la felicidad. Es más: la felicidad es lo único que desea. Más aún: no deja de soñar con ella, no puede soñar con otra cosa. Cada uno de nosotros lo subordina todo a esa meta suprema y está dispuesto a superar todos los obstáculos para alcanzarla.

¡Esta premisa es indiscutible! Se presume que es un hecho masivo, una verdad primordial que se impone por sí misma. Es un axioma que no necesita ser demostrado, cae por su propio peso y no puede ser puesto en duda por ninguna mente sensata.

Pues eso no es cierto. Al contrario, se trata de una afirmación que debería examinarse y ponerse en perspectiva. De hecho, si la miramos más de cerca, con un espíritu menos prevenido que el de la filofelicidad, enseguida vemos que esa pretendida evidencia no es tan masiva, monolítica y homogénea como se cree. Para darse cuenta, basta con prestar atención a las diferencias, incluso a las discrepancias, de los discursos filosóficos sobre la felicidad.

Es cierto que a primera vista uno puede tener la impresión de que los filósofos más importantes comparten esa evidencia. Muchos de ellos, y algunos muy prestigiosos, han formulado explícitamente esta opinión: todos los hombres quieren ser felices, todos desean la felicidad como bien

supremo. Así, Platón hace decir a Sócrates en el *Eutidemo* (278 e): «¿Es cierto que todos nosotros los hombres queremos ser felices? [...] Sin duda es estúpido plantear tales preguntas, pues ¿quién no quiere ser feliz?». He aquí tanto a Sócrates, padre fundador de la interrogación filosófica, como a Platón, maestro de los juegos metafísicos, unidos para declarar absurda una mirada inquisitiva sobre el deseo universal de felicidad, necesariamente arraigado al alma de todo ser humano.

Aristóteles no se queda atrás. Sus análisis de la felicidad, especialmente en la *Ética a Nicómaco* (libro I, § 4 y siguientes), figuran entre los más célebres. Le debemos el haber situado la felicidad en la posición de bien supremo, como un fin en sí: «La felicidad es el único fin que perseguimos siempre por sí mismo y jamás para otro objetivo» (I, 5). Queremos tener dinero, amor, gloria, salud, etcétera, para ser felices, pero no queremos la felicidad para otra cosa más que para ser felices. La felicidad no es medio de nada, es el fin de todo.

«Estando ella presente, lo tenemos todo; estando ausente, hacemos todo lo posible por tenerla», abunda por su parte Epicuro (*Carta a Meneceo*, 122). La felicidad colma, mientras que su ausencia no da tregua. Ningún humano, si carece de ella, sueña pues con otra cosa. El conjunto de los seres humanos no se divide, por consiguiente, sino en dos grupos: los que han alcanzado la felicidad y los que la buscan. Colmados o anhelantes, dichosos o carentes, gentes de la plenitud o gentes del desierto, pero por doquier una misma y única búsqueda, que continúa o que alcanza la meta.

«Todos los hombres, hermano Galión, quieren vivir felices.» Así comienza el tratado de Séneca *Sobre la vida feliz* (*De vita beata*), escrito en el siglo I de nuestra era. Pero esta afirmación, que no es propia de los estoicos, también pasa de los paganos a los cristianos. San Agustín, al igual que Séneca, le dedica un tratado, *De la vida feliz*. La idea que se hace de la felicidad es obviamente muy distinta de la del preceptor de Nerón, pero el punto de partida es idéntico: «El deseo de felicidad es esencial en el hombre; es el móvil de todos nuestros actos. Lo más venerable del mundo, lo más comprensible, lo más nítido, lo más constante, no es solo que queramos ser felices, sino que solo queremos eso. Es a lo que nos fuerza nuestra naturaleza».

Esta evidencia tiene pues importantes avales en la Antigüedad. Pero también los tiene entre los modernos. Pascal en los *Pensamientos* se expresa en términos muy parecidos a los de san Agustín: «Todos los hombres sin excepción buscan ser felices [...]. Este es el motivo de todas las acciones de todos los hombres, hasta de quienes se disponen a ahorcarse». Presente tanto en la Antigüedad pagana como entre los cristianos antiguos y modernos, la afirmación aparece especialmente en Descartes, Spinoza y en el Siglo de las Luces. «Existe un solo deber, que es ser feliz», afirma Diderot en sus *Elementos de fisiología*, mientras que David Hume en 1742, en su ensayo *El estoico*, sostiene por su parte que «la gran finalidad de cualquier actividad laboriosa del hombre es alcanzar la felicidad».

Ya sé que todas esas afirmaciones no son rigurosamente idénticas. En otro contexto, podríamos señalar sus diferencias, su evolución, las rupturas discretas que las separan, pero este no es el lugar. Solamente quería recordar hasta qué punto es posible, y fácil, conformarse con esa evidencia. ¿Acaso no está en cierto modo avalada por importantes y numerosas autoridades? ¿No es verdad si tantas inteligencias privilegiadas la repiten? ¿A qué viene ponerla en cuestión, si ya Sócrates desechaba la pregunta considerándola estúpida?

Puede parecer que eso ofrece a los nuevos sacerdotes de la filofelicidad una circunstancia atenuante. No creo que sea el caso. Cuando recuerdan alguna de estas afirmaciones célebres (solo he recogido unas pocas) y se apoyan en ellas para ratificar su evidencia inicial de búsqueda universal de la felicidad por parte de todos los seres humanos, olvidan sistemáticamente una serie de hechos, de perspectivas, de cuestiones que un filósofo no puede de ningún modo omitir.

De hecho, para realzar esa bella unanimidad, para obtener un efecto de evidencia inmaculada, indiscutible, desprovista de toda posibilidad de contestación, la filosofía de la felicidad debe olvidar al menos cuatro cosas.

De las cuestiones siguientes, la filofelicidad no quiere ni oír hablar porque son desestabilizadoras, preocupantes, y podrían complicarle la vida. Y el secreto de la felicidad, como bien sabemos todos, es simplificar: *no stress*, siempre zen. Para mantenernos tan frescos, debemos olvidar —lo cual no es poca cosa— la historia, lo negativo, las culturas y la ética.

Olvidar la historia

Con olvidar la historia no me refiero a la evolución de los contenidos de la idea de felicidad a lo largo de los siglos. Ya hemos visto hasta qué punto la idea de felicidad de los antiguos difiere de la de los modernos, y ahora no quiero insistir en ello. Se trata de presentar un olvido mucho más simple, y en cierto sentido más chocante: los rechazos explícitos del deseo de felicidad que jalonan toda la historia del pensamiento occidental.

Frente a afirmaciones del tipo «todos los hombres quieren ser felices», no cuesta mucho presentar una lista de pensadores que no han cesado de criticar ese deseo de felicidad, denunciando su carácter ilusorio, y hasta prefiriendo la nada. No digo que tengan razón ni que estén equivocados —este es otro tema—, pero sí considero que es imposible, si se pretende abordar la cuestión filosóficamente, hacer como si no existieran.

Bastan algunas lecturas al alcance de cualquiera para reunir abundantes dudas sobre la existencia de la felicidad, sobre su carácter preferible y sobre la eventualidad de alcanzarla alguna vez. Ya entre los griegos el deseo de felicidad fue puesto en entredicho; basta recordar a Sófocles. En *Edipo en Colono*, Sófocles le hace decir al coro: «No haber nacido es lo mejor de todo. O, cuando llegue el día, volver de donde se ha venido, lo más deprisa posible, es la suerte inmediatamente preferible después». Estas palabras son un eco de las de Sileno, el sabio mítico de la Grecia arcaica, preceptor de Dioniso, que al parecer le respondió a Midas: «El bien supremo te es totalmente inaccesible: es no haber nacido, no ser, no ser nada».

En el siglo XX, Cioran, en *Del inconveniente de haber nacido*, dio un nuevo impulso a esta tradición perfectamente documentada: «No nacer es incontestablemente la mejor fórmula posible. Desgraciadamente no está al alcance de nadie». El deseo de una vida feliz y la creencia de que es posible no son, por lo tanto, universales. Otras figuras de la filosofía así lo atestiguan.

Por ejemplo, Pirrón, fundador del escepticismo griego, no desea realmente ser feliz. No cesa de propugnar la suspensión del juicio y la

indiferencia: ni la dicha ni la desdicha deben dominar nuestras inclinaciones, nuestros juicios deben permanecer en suspenso.

Evidentemente, de todos los filósofos fue Schopenhauer quien rechazó con más vehemencia la mistificación de la felicidad, denunciando el carácter irrisorio de esa ilusión. No encuentra palabras lo bastante duras para fustigar su inanidad y su nocividad. No cesa pues de asignar como tarea propia de la filosofía el combatir esa enfermedad del espíritu, disipando el espejismo de una felicidad deseable.

Antes que él, algunos moralistas (La Rochefoucauld, Jacques Esprit, Vauvenargues) señalaron la futilidad y la vanidad de soñar con ser feliz; después de él, Nietzsche mostró hasta qué punto la felicidad y la desdicha estaban intrincadas y eran inseparables, de modo que una decantación definitiva que solo dejase en la superficie las alegrías de la vida no era más que un fantasma.

Estos pensadores, que presentan la cara nihilista o pesimista de la historia de la filosofía, son tan diversos y variados como los que afirman que todos los humanos quieren ser felices. Mi intención no es entrar en el dédalo de las distinciones que se impondrían, sino simplemente recordar la existencia de filósofos que niegan de plano la afirmación de que «todos los hombres quieren ser felices».

Esa felicidad, ellos no la desean. La rechazan, la critican, la denuncian. Sería demasiado fácil creer que mantienen esa constatación («todo el mundo desea la felicidad») solo diagnosticando que se trata de una ilusión. No bastará decir «todos los hombres quieren ser felices, pero en eso se equivocan, caen en una trampa».

Nuestros filósofos antifelicidad no desean, o ya no desean, ser felices. Constituyen por lo tanto notables excepciones a la regla pretendidamente universal. Admitamos que sean minoritarios, como parece ser el caso. Consideremos incluso la posibilidad de que estén equivocados. ¡No son razones suficientes para obviarlos! De un filósofo se espera que mencione las dos vertientes de una realidad, que discuta y refute, si es preciso, el punto de vista contrario al suyo.

Pero a nuestros sacerdotes eso ni se les pasa por la cabeza. La mayor parte del tiempo hacen como si nadie jamás, en ninguna parte, en toda la

historia, hubiese dudado del deseo de felicidad y de su universalidad. Permiten que sus adversarios caigan en el olvido. Sin duda también porque dejan de lado, de una forma aún más incómoda tratándose de filósofos, todo lo que es negativo.

Olvidar lo negativo

Seamos generosos. Vamos a conceder a los filósofos de la felicidad —a título provisional, pero sin reticencias— la existencia de un deseo universal de felicidad. Por descontado, para ser válido en todas las épocas y lugares, de forma multimilenaria, multicultural y translingüística, para poder adaptarse a todos los individuos, todos los casos y todas las situaciones, semejante deseo se torna eminentemente vago e impreciso. Vamos a concederles además esa indeterminación.

Es poco interesante, pero no falso, observar que todos los seres vivos prefieren el placer al dolor, el goce al tormento, la alegría a la pena. Si el deseo de felicidad se resume en esto, es fácil admitir su universalidad. La constatación equivale prácticamente a subrayar que los seres vivos quieren vivir, quieren preservarse, no buscan el aplastamiento, el sufrimiento y la muerte. Lo cual es cierto, y poco instructivo. Pero cierto solo en parte.

Porque el vínculo entre pulsión de vida y felicidad es evidentemente más complejo que esa constatación trivial. La complicación no procede de sopesar los placeres y las penas: todo el mundo ha comprendido, desde la Antigüedad, que se puede escoger un dolor para evitar otro (el mal sabor de un medicamento, y para nosotros los modernos las consecuencias de una intervención quirúrgica o los efectos secundarios de una quimioterapia, por ejemplo). Es pues en aras de la felicidad por lo que soportamos una miseria o elegimos un sufrimiento, que no deseamos en sí mismo sino como medio para sufrir menos.

La complicación tampoco viene del masoquismo, si lo limitamos al deseo de sufrir. Si el dolor hace gozar, es el goce lo que uno elige a través del dolor y no el dolor en sí. Por lo tanto la paradoja solo es aparente; de

hecho, no existe. Sigue siendo una vez más el placer lo que prima, y en definitiva lo que prevalece es la vida.

Si nos quedamos ahí —como hace la filosofía de la felicidad—, lo negativo parece que no exista. Al igual que Sócrates sostiene en el *Gorgias* que «nadie es malo voluntariamente», también la filosofía de la felicidad podría sostener que «nadie es desdichado voluntariamente». La tesis de Sócrates en el fondo es que la voluntad negativa no existe: todo deseo sería a fin de cuentas un deseo del bien, aunque uno se equivoque de bien. El criminal, según Sócrates, no quiere «el mal», lo que pasa es que se equivoca de bien al desear su propia venganza o su éxito personal. No es destructor, sino ignorante. Comete un error, eso es todo. De negativo, nada.

La filofelicidad se inspira en una plenitud del mismo tipo. Como todos buscamos nuestra felicidad, nadie puede querer «realmente» su propia desdicha. Si alguien parece renunciar, o parece destruirse, lo que ocurre en realidad es que se equivoca, o bien que persigue la felicidad de otra forma, en otro lugar, sin abandonar en modo alguno la búsqueda universal. Este es el sentido de la afirmación de Pascal según la cual quien se suicida también busca la felicidad: en función de una idea de la felicidad que lo habita, de la cual constata que el mundo no permite la realización, pone fin a sus días, sin por ello renunciar a su deseo de ser feliz. Por ese mismo deseo es por lo que elige desaparecer, tras darse cuenta de que el mundo no es capaz de colmarlo.

Este punto de vista se podía defender fácilmente sin duda antes de Nietzsche, antes de Freud, antes de las masacres del siglo XX. Después resulta mucho más difícil. Y es que esos autores y esos hechos han sacado a la luz la existencia de una negatividad efectiva del deseo. Querer destruir, desear saquear, decidir dar muerte no son simplemente errores, falsos bienes, ni felicidades disfrazadas, travestidas, desplazadas. Si tomamos en serio lo que el psicoanálisis ha establecido acerca de la existencia de la pulsión de muerte, no hay más remedio que concluir que en el psiquismo humano existe efectivamente lo negativo; es decir, la destrucción y la barbarie.

Matar, torturar, despedazar, hacer sufrir también son goces que algunos desean como tales. Destruirse, organizar la propia desdicha, huir de todo lo

que podría permitir salir de ella y curarse, aferrarse obstinadamente como al bien más preciado a la propia miseria, a la decadencia y a la muerte también son realidades humanas. De hecho, tienen que ver con el terreno de lo negativo, cuya amplitud y retorcida tenacidad permiten comprender las obras de André Green, siguiendo la estela de las de Freud.

Tener en cuenta la existencia de esa parte negativa no conlleva necesariamente una concepción depresiva del mundo. Los pesimismos, los apocalipsis, los abatimientos no son consecuencias obligadas de dicha constatación. Pero lo que sí es seguro es que impide entonar esa canción del «todos felices, solo hace falta quererlo, lo queremos todos, ¡seámoslo enseguida!». Por eso la filosofía de la felicidad lo olvida, sistemáticamente, o niega su existencia, cuando se ve obligada a ello, so pena de construir una visión de la existencia estrecha, artificial, «guetoizada» y monocroma, ya que también olvida, al mismo tiempo, hasta qué punto el mundo real es abigarrado, diverso y múltiple. Y en absoluto unánime, de hecho, en lo referente al deseo de felicidad.

Olvidar las culturas

¿No hay ningún ser humano que no desee la felicidad? Falso. ¿No hay ningún pueblo, ninguna civilización, ninguna cultura que no sueñe con ella como nosotros? Falso. Basta viajar un poco para comprender que el deseo de felicidad no es en absoluto universal. La certeza de su omnipresencia es un efecto de óptica, una consecuencia de la ignorancia y la ceguera, no una realidad. La filosofía de la felicidad no solo olvida la historia del pensamiento y la existencia de lo negativo, sino también la diversidad de las culturas. Aferrándose a unas cuantas actitudes europeas y occidentales ya limitadas y seleccionadas, no ve hasta qué punto la cuestión de la felicidad se plantea en términos muy distintos en China y en la India. O, mejor dicho, no se plantea.

En cuanto a la cultura china, François Jullien, en *Nourrir sa vie. À l'écart du bonheur*, muestra cómo, a diferencia de Grecia y de Occidente, China se ha encontrado «eximida» de la felicidad. Mientras que Grecia la

ha convertido en la finalidad de la existencia y ha hecho de ella la meta de todos nuestros esfuerzos —precisando, porque es esencial, que ese objetivo supremo siempre es indefinido e inaccesible, algo que hay que reinventar y soñar—, China no se ha detenido en ello.

Al desarrollar la idea de una vida sagaz, atenta a los procesos de transformación, sabiendo anticiparlos y acompañarlos, pero sin apuntar a un objetivo único ni predefinido, el concepto chino de la existencia desmiente la afirmación según la cual «todos los seres humanos desean la felicidad». «El pensamiento chino —señala François Jullien— no ha desarrollado la idea de finalidad y, por consiguiente, no ha explicitado la idea de la felicidad. O más bien se ha desinteresado de ella.»

Considerar evidente, sin apelación, que «todo el mundo» quiere ser feliz equivale pues a proyectar sobre todas las culturas sin excepción, incluso sobre aquellas que funcionan de forma distinta, un esquema supuestamente universal, que en realidad es puramente occidental. Este olvido de las culturas y sus diferencias vale para China, pero también para la India.

Sin entrar en la maraña de las escuelas y las múltiples concepciones de la existencia que la India ha elaborado, es preciso recordar dos puntos fundamentales. Contrariamente a la visión griega de una vida fantasmal en los Infiernos, a diferencia también de la concepción cristiana de una vida eterna tras la muerte, la India imagina la salvación, la eventual felicidad suprema, como una especie de ciclo indefinido de muertes y renacimientos. La felicidad consiste en no volver a renacer, en acabar con la vida y su eterno recomenzar. Por otra parte, de esa extinción, de ese *nirvana*, no se puede decir nada, pues está fuera de nuestras representaciones, no es imaginable ni concebible. Hablar de beatitud sería engañoso. Solo vale el silencio. Estamos, evidentemente, muy lejos de la felicidad en el sentido occidental del término. Decir que en la India los humanos «desean la felicidad» no tiene el mismo sentido que en Europa.

Si uno se niega a ignorar la diversidad de las culturas, debería renunciar, una vez más, a la afirmación de que «todos los humanos quieren la felicidad». O por lo menos aceptar matizarla, hacerla más compleja, dejar de verla como una evidencia y considerarla como un problema. Pero la filosofía de la felicidad olvida las culturas, igual que olvida la ética.

Olvidar la ética

Para sostener sin más que todo el mundo quiere ser feliz y no quiere sino eso, hay que olvidar una última cosa: la ética. En cuanto esta interviene se hace difícil asegurar que el deseo de felicidad es universal. En todo caso, el juego se complica. ¿Cómo comprender, si todo el mundo, siempre y en todas partes, quiere ser feliz, que tantos millones de hombres hayan preferido el honor antes que la vida? ¿La muerte en combate antes que la felicidad a buen recaudo? ¿Los riesgos de la resistencia a la comodidad de la sumisión?

¿Acaso diremos que querían «ser felices» sacrificándose? ¿Que querían «ser felices», pero que renunciaron a ello porque había algo mejor y más urgente que hacer? ¿Que decidieron preservar la felicidad de los otros, de las generaciones venideras, de los supervivientes antes que la suya? Pero ¿en nombre de qué? ¿De algo más que la felicidad? ¿De algo distinto? ¿De qué?

La filofelicidad no pierde el tiempo preguntándose por qué y cómo —de forma natural y perfectamente visible— se puede preferir la justicia, la libertad, la dignidad o la salvación a la felicidad. O bien la venganza, el asesinato, la destrucción. Más vale no insistir en los motivos que pueden hacer que la felicidad sea secundaria, que pueden impulsarnos a abandonarla para dar prioridad a otros bienes o a otros males.

Lo que se olvida, en este caso, es sencillamente la ética. Se supone que la felicidad la sustituye, al situarse en la posición de bien supremo. Entonces lo que habría que hacer es el esfuerzo de demostrar que no hay nada superior a ella, que nadie desea otra cosa, y no contentarse con afirmar que eso es así. Porque no es el caso. La historia de los héroes y de las grandes hazañas, al igual que la historia de las gentes humildes y los lugares oscuros, están plagadas de casos en que la felicidad se sacrifica a valores más altos sin titubear.

¡Cuántos justos o exaltados —poco importan sus motivaciones— se han lanzado voluntariamente a un infortunio asumido, a un riesgo terrible, sin

preocuparse ni un segundo por su felicidad! O más bien torpedeándola sin piedad, resueltamente, orgullosos de vivir una aventura más sublime. La multitud inmensa de esos hombres sin felicidad, satisfechos de cumplir con su deber, no planteándose siquiera la cuestión de salvar el pellejo, su futuro y su comodidad, es un argumento a favor de la gran fragilidad de ese deseo universal presentado como evidencia por los nuevos sacerdotes.

Para hacer creer que la felicidad manda, que constituye el objetivo normal e insuperable de la existencia humana, la filofelicidad debe dejar obstinadamente de lado la ética. Esta puede, en efecto, entrar violentamente en contradicción con la felicidad, lo cual no significa que ética y felicidad sean necesariamente incompatibles. Ser desdichado no es ningún requisito para ser moral, lo cual sería absurdo, pero siempre es posible que la felicidad individual sea barrida por el propio individuo en aras de algo que considera más importante.

En resumen, son muchos los olvidos, las evidencias espetadas sin más y las preguntas obviadas. La filofelicidad tiende a olvidar la filosofía, la historia, la complejidad del psiquismo, la diversidad de las civilizaciones. Su felicidad es muy frágil y a la vez sale muy cara. Sobre todo porque, contrariamente a lo que afirma, no es en absoluto seguro que la filosofía sea capaz de proporcionarla. Esa seguridad tan bonita, en efecto, topa con nuevas preguntas y nuevas objeciones.

6

¿De veras puede la filosofía darnos la felicidad?

El pensamiento antiguo fue categórico: «La filosofía es una actividad que, mediante discursos y razonamientos, nos proporciona la vida feliz». Esta fórmula de Sexto Empírico (a menudo atribuida erróneamente a Epicuro) podría ser la fórmula clave de prácticamente toda la Antigüedad. No importa, en este caso, que Sexto Empírico fuera un filósofo escéptico: los epicúreos, los estoicos y los cínicos hacen suya de buen grado esa afirmación. Tampoco importa que Sexto sea un autor tardío: Platón pone en boca de Sócrates afirmaciones del mismo tipo, y la enseñanza de Aristóteles también va en este sentido.

De hecho, la inmensa mayoría de los pensadores antiguos, tanto griegos como romanos, contemporáneos de la Atenas clásica o de la Roma bajoimperial, podían aprobar dicho enunciado. En él se condensa, de manera simple y clara, una convicción central del antiguo Occidente: la filosofía da la felicidad, la filosofía es capaz de hacernos dichosos. Sobre este punto casi todos los antiguos están de acuerdo.

Divergen rápidamente, sin embargo, cuando se trata de los caminos que permiten alcanzar esa felicidad, y más aún cuando se trata de las definiciones de la filosofía, y del tipo de vida que prescribe. Pero esas divergencias son secundarias. En el primer plano, englobando toda la empresa filosófica, hubo efectivamente un acuerdo de fondo del

pensamiento antiguo en torno a esta idea central: el pensamiento racional da acceso a una vida feliz.

Hay que insistir en la singularidad de dicha afirmación, sin vacilar en remachar el clavo. Porque lo enunciado está perfectamente delimitado, pero también es muy particular. No se trata de afirmar vagamente que la filosofía da la felicidad. En la fórmula de Sexto Empírico, se alude en primer lugar a una *actividad*: la felicidad no es algo otorgado, recibido, dispensado por los dioses, el azar o el destino, sino que se construye, se elabora, depende de lo que hacemos.

Además, esta actividad filosófica se distingue específicamente de todas las demás. A primera vista, parece obvio que cualquier actividad puede hacer que la vida de quien la practica con placer sea feliz. Bastaría pensar en los jugadores —de golf, de *bridge* o de póquer— a quienes su actividad los satisface. La fórmula es más precisa: la filosofía se distingue de otras actividades por el hecho de que actúa mediante «discursos y razonamientos».

Sin duda cabría recordar que la religión, la magia y la literatura, entre otras, son actividades que van en el mismo sentido y que también ellas actúan mediante discursos, y con frecuencia mediante razonamientos. Sin embargo, no es en absoluto mediante ficciones, especulaciones imaginarias o hipótesis indemostrables como se supone que la filosofía procura la vida feliz. Sus discursos deben ser verdaderos; sus razonamientos, válidos y exigentes. La verdad está en el centro de este asunto. Y la lógica es su regla.

Cuando la verdad hacía feliz

Eso exige que nos detengamos un instante. Lo que sostienen los antiguos, a fin de cuentas, es efectivamente que la verdad nos hace felices. Incluso cabe añadir que nos hace felices enseguida, inmediatamente. Según ellos, la filosofía no nos llevará a la felicidad un día lejano, en el futuro. Nos la *proporciona* aquí y ahora. La verdad garantiza, pues, la felicidad inmediata. La verdad —en su perfección y su desnudez— proporciona la

beatitud. La lógica —en su coherencia y su rigor— hace la vida feliz. Pero ¿por qué? ¿Cómo?

Es asombroso, ya que en realidad en esta historia no hay nada obvio. No es absurdo, en efecto, pensar que la verdad aflige y desespera, que la lógica aburre y encadena el pensamiento y la existencia. Podría ser incluso que únicamente el error nos hiciera felices, a condición de creérnoslo. ¿Por qué no podría ser la ilusión nuestro único consuelo, nuestra alegría, nuestro refugio y hasta nuestro reino?

El maridaje entre filosofía y felicidad, y por lo tanto entre verdad y felicidad, que fue el eje de la filosofía antigua, ¿lo es acaso aún de la filosofía posterior a la Antigüedad? Evidentemente, no. El vínculo que establecían los antiguos entre filosofía, vida y felicidad se ha disuelto. Tan es así que hasta hace poco casi nadie guardaba memoria de él. La filosofía se había separado tanto de la felicidad, y hasta de la transformación de la existencia, que los mismos textos antiguos se leían como puros sistemas teóricos, no como intentos de remodelar la propia vida.

La proximidad, otrora tan fuerte, entre la filosofía y la vida feliz enmudeció hasta una época relativamente reciente. Era prácticamente inaudible. Durante siglos, generaciones y generaciones de sabios elaboraron retahílas de razonamientos, descubrieron miríadas de verdades. Ninguno de ellos señaló que eso lo hubiese hecho especialmente feliz... Salvo, por supuesto, como una satisfacción personal, el orgullo de una victoria, la alegría de haber recorrido un camino. No como una conversión al júbilo debido al propio descubrimiento.

De hecho, desde hacía tiempo, los filósofos ya no pretendían que la lógica pudiera darles la felicidad. Habían abandonado totalmente, y desde hacía mucho, cualquier pretensión de ser transformados por la filosofía que practicaban. En la evolución de la filosofía, verdad y felicidad se separaron. Los filósofos dejaron de creer que al buscar la verdad perseguían la felicidad. Dejaron de pensar que al filosofar transformaban su existencia, que metamorfoseaban sus deseos, que cambiaban radicalmente su relación consigo mismos y su relación con los demás. Trabajaban conceptos, elucidaban nociones, elaboraban demostraciones. Su tarea era distinguir lo verdadero de lo falso, no estabilizar su felicidad.

¿Qué fue lo que ocurrió para que el ideal antiguo se diluyera, para que el filósofo dejase de ser un sabio y se convirtiera en un científico, para que la felicidad dejase de ocupar un lugar central, y hasta saliera decididamente del campo de las preocupaciones filosóficas? ¿Y qué es lo que ha ocurrido para que haya vuelto, para que la filofelicidad crea poder volver a ponerse la toga, convirtiendo de nuevo la filosofía —a contrapelo de su evolución— en un asunto existencial?

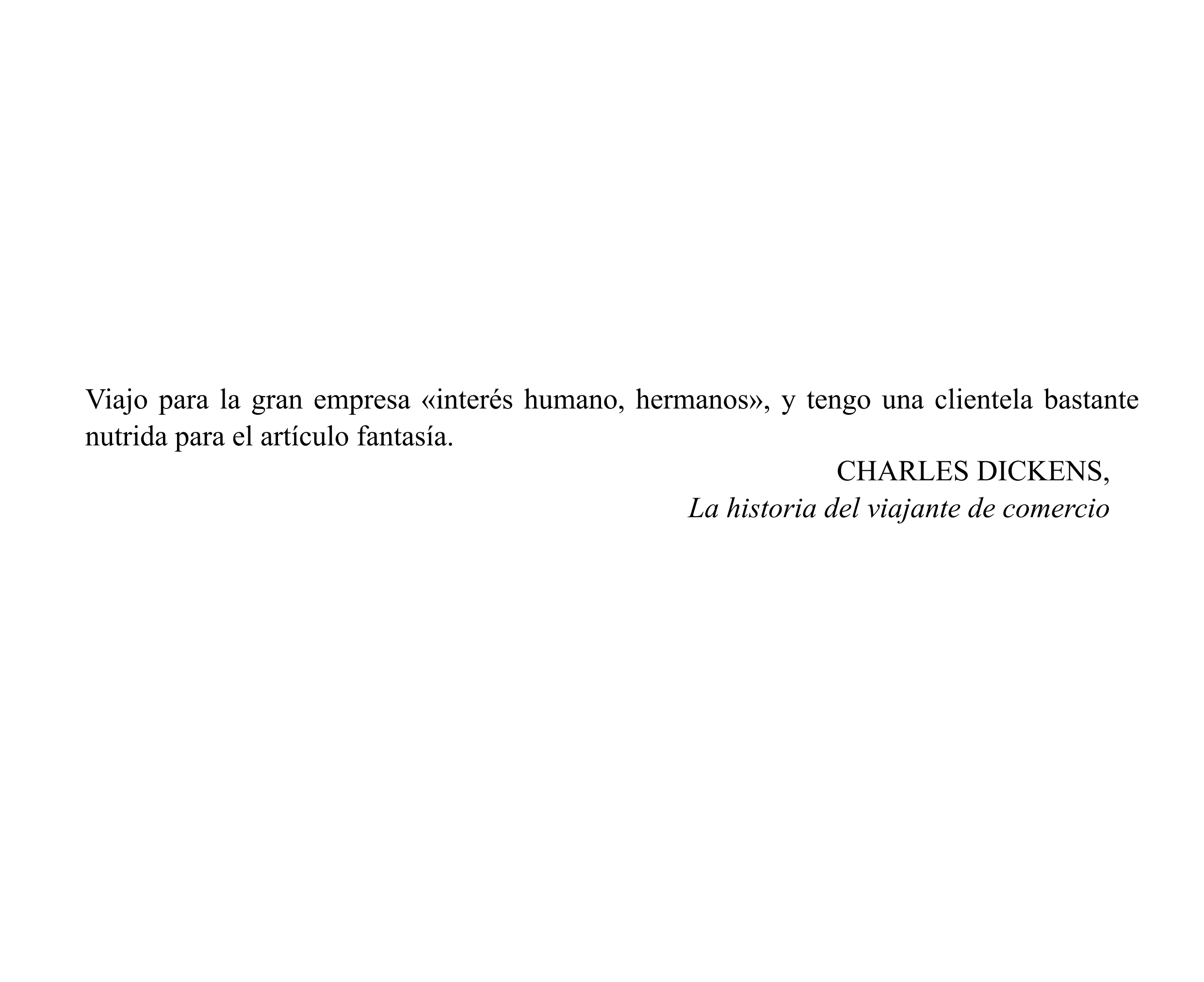
Eso es lo que hay que tratar de explicar. La historia es compleja. Se prolonga en el tiempo, entrelaza varios hilos. En libros anteriores he tenido ocasión de abordar detalladamente ciertos aspectos. Aquí, por lo tanto, solo trataré de las grandes líneas, de la evolución general. Cuatro personajes, con sus rupturas, sus encabalgamientos y sus felicidades respectivas pueden sintetizar esta historia: el sabio, el santo, el científico y el filósofo.

De esos cuatro personajes voy a intentar trazar, muy brevemente, la sucesión, las tribulaciones y las superposiciones parciales. El objetivo, por supuesto, no es escribir una historia de las representaciones culturales de la felicidad y del saber. Se trata simplemente de comprender un poco mejor el telón de fondo de lo que nos ha ocurrido hasta desembocar en el espejismo de la filofelicidad.



TERCERA PARTE

En la filosofía, la felicidad ha viajado mucho



Viajo para la gran empresa «interés humano, hermanos», y tengo una clientela bastante nutrida para el artículo fantasía.

CHARLES DICKENS,
La historia del viajante de comercio

La historia de la felicidad en el pensamiento filosófico está por escribir. Habría que explorar minuciosamente —al hilo de las escuelas, los autores y los siglos— la sucesión compleja de las promesas respecto a la felicidad, sus diferentes texturas, pero también los puntos de ruptura, los fallos, los rechazos y las negaciones que separan la empresa filosófica y la perspectiva de ser feliz.

Mi proyecto no es ciertamente colmar dicha laguna. Eso exigiría un tomo voluminoso, o varios, cuya finalidad sería muy distinta de la mía. Yo solo quiero poner en entredicho la filosofía de la felicidad, recuperar cierto asombro ante su seguridad, cierta incredulidad ante su cantinela omnipresente, y quién sabe si así devolver una nueva diversidad a la función de la filosofía en el ágora.

Para ello, hay que indicar de todos modos en qué movimiento de conjunto se sitúa nuestra época, y por lo tanto recordar las grandes líneas de las variaciones históricas entre felicidad y filosofía. Porque a lo largo de la historia todas las felicidades no son iguales y no afectan de la misma forma a las diferentes figuras del filósofo o del hombre sabio. Para comprender dónde estamos, y a través de qué periplo hemos llegado hasta aquí, hay que dibujar por lo tanto el recorrido. Aunque sea a grandes rasgos.

Si en la actualidad muchos creen ingenuamente que la filosofía es fuente de una felicidad posible, si están convencidos de que puede proporcionar herramientas, ejercicios y consejos para construir la propia dicha casi con total seguridad es porque la figura del sabio ha venido a superponerse, cuando no a sustituir, a la del filósofo. Es en virtud de su

sabiduría —parcial o completa— como se supone que la filosofía puede dar la felicidad.

¿Son idénticas la sabiduría y la filosofía? ¿En qué sentido, en qué medida? ¿Cómo, a lo largo de los siglos, sabios y filósofos han competido entre sí, se han acercado, alejado, reencontrado, de forma real o ilusoria? Eso es lo que conviene averiguar si queremos comprender al final de qué aventuras ha terminado por constituirse la filofelicidad y en qué trampa ha caído. Algo que puede sernos útil conocer para no caer en ella nosotros también.

7

De cómo el sabio se volvió razonable

¿De qué manera se halla pues la figura del sabio ligada a la representación de la felicidad? La respuesta parece evidente. Puesto que el sabio encarna la humanidad perfecta, la realización suprema del potencial humano, forzosamente ha de ser feliz. Se ha sobrepuesto a las variaciones del humor, del deseo, de la pasión, a todas esas fluctuaciones destructivas que hacen que los demás, los no sabios, pasen de la locura al desamparo y del capricho al naufragio.

A pesar de todo, esta respuesta debe analizarse, ya que actualmente, cuando pensamos en una vida feliz, no es precisamente la del sabio la nos viene a la mente. Al contrario: la sabiduría parece ser algo propio de personajes austeros, que han renunciado a los placeres y a los deleites, a las satisfacciones inmediatas y personales, y por lo tanto a lo que nosotros en general llamamos felicidad. A primera vista, los sabios no se imponen como un ejemplo resplandeciente de vida feliz en el sentido contemporáneo del término.

Y sin embargo... el sabio, en todas las tradiciones culturales, es efectivamente el que ha logrado el equilibrio, la estabilidad y la serenidad. Y de forma irreversible. Sin duda no es «feliz» en el sentido de la exuberancia, la alegría ruidosa, la dicha exhibicionista, ostensible y ostentosa. Pero sí encarna, sin duda mejor que nadie, la felicidad de haber

abandonado —¡de una vez por todas!— la inquietud, la angustia, las preocupaciones inútiles, las ambiciones vanas, etcétera. Al final de un arduo viaje, no lo olvidemos.

Y es que el sabio ha tenido que pasar por pruebas, experiencias e iniciaciones diversas para salir finalmente de esas fluctuaciones en las que los demás se debaten. Ya no está expuesto a la desdicha, pero tampoco es sensible a los azares dichosos (algo que con demasiada frecuencia se olvida). No es seguro que experimente lo que nosotros llamamos «felicidad». De hecho, su situación es paradójica: el sabio se libra tanto de la felicidad como de la desdicha. Está en otro lugar, más allá de esas dos vertientes.

Sin duda no es posible afirmar que sea dichoso. Pero tal vez tampoco es del todo falso. En todo caso, se trata de un abuso del lenguaje, de una manera de hablar muy aproximada, porque su «felicidad», si es que existe, ya no tiene mucho que ver con lo que esta palabra significa para los demás. Siempre es posible sostener que la multitud se equivoca y que la única felicidad real es la suya. No obstante, esa felicidad del sabio difiere tanto del sueño del común de los mortales, y sobre todo del de los consumidores del siglo XXI, que uno puede preguntarse por qué sirve de modelo. Queda por precisar la distancia que nos separa del planeta de los sabios.

Para hacernos una idea de esa distancia, es útil repasar lo que tienen en común algunos sabios de distintas tradiciones. Las sabidurías no son doctrinas científicas, ni siquiera construcciones intelectuales rigurosas. Son conjuntos más o menos variopintos, compuestos de racionalidad y de irracionalidad, de creencias diversas, de prácticas mágicas, de leyendas y de mitos. Esa heterogeneidad, sin embargo, no impide que hayan ofrecido a la humanidad algunas de sus más altas realizaciones.

Al principio no era la razón

Esas tradiciones surgieron casi simultáneamente, en los siglos VI y V a. C., en lo que Karl Jaspers llamaba la Era Axial. De manera extraordinaria, en culturas alejadas, sin relación alguna entre ellas, emergieron en China los

pensadores taoístas y Confucio; en India, los Upanishads y el Buda; en Judea, los profetas, y en Grecia, los primeros filósofos y físicos. Así pues, ese punto de inflexión espiritual e intelectual de la humanidad vio nacer al mismo tiempo las sabidurías, el monoteísmo y las formas de investigación científico-filosóficas, unas líneas que posteriormente se separarán, se independizarán y competirán entre ellas.

La figura del sabio se concretó en ese momento singular de la historia. Su rasgo principal no es el acceso a la felicidad sino al saber, a la liberación por el saber, a un conocimiento que cambia radicalmente la existencia. Algunos humanos se convierten en «sabios» al final de un proceso de perfeccionamiento interior, a la vez psíquico y moral, basado ciertamente en un determinado tipo de saber. Ese saber transforma a quien lo posee, no puede dejarlo indemne. El sabio, pues, no es simplemente más virtuoso que los demás, sino que se ha convertido en la virtud al convertirse en la sabiduría.

Ese saber-sabiduría ha transformado su espíritu, su deseo, su voluntad, su relación con los demás, su relación consigo mismo, de una forma tan profunda y radical que ha escapado definitivamente a la desdicha de existir. Pero esa «sapiencia» que le hace a uno sabio no es un saber teórico, una serie de ideas, de análisis, de conceptos. Es un elemento transformador. Lo que el sabio sabe lo ha transformado en otro. Ese saber fundamental se refiere al sentido de la existencia —a sus metas o a su ausencia de metas— y tiene el poder único de hacer que la existencia emita un sonido armónico.

En general, ese saber-sabiduría se transmite, no lo descubre uno por sí mismo. El sabio puede haberlo adquirido ciertamente a partir de una intuición fundadora, como el Buda en su Despertar. Pero esa iluminación engendra un nuevo linaje de sabios, que transmitirán ese descubrimiento auroral. En general se supone que ese saber se ha recibido de los dioses, o del Absoluto. Los brahmanes hablan de la *sruti*, la «audición», la revelación de los Vedas, para expresar lo que según ellos han «oído» no de un Dios personal que dicta su voluntad como en la Biblia o en el Corán, sino a través de una intuición cósmica, de una palabra interior que formula la verdad.

Es preciso insistir en lo que separa inicialmente a esa figura del sabio —iluminado, iniciado— de la figura del filósofo, incluso en su versión antigua. Si olvidamos esa diferencia primordial, no comprenderemos lo que ocurrió a continuación, cuyo último y más débil avatar es la filosofía.

Lo que separa originariamente al sabio del filósofo es muy sencillo: su saber —que opera en él una metamorfosis transformándolo de simple humano en humano perfecto, realizado y liberado— no es necesariamente lógico. Este saber-sabiduría no se inscribe necesariamente en discursos, frases y palabras. No es una enseñanza compuesta de disertaciones encadenadas que haya que comprender. Paradójicamente, ese saber incluso puede prescindir de las palabras. O casi.

Se transmite de maestros a discípulos a través de una sucesión de etapas, que son otras tantas pruebas e iniciaciones. El saber-sabiduría está basado en experiencias más que en argumentaciones. El itinerario es gradual, la sabiduría se vive de forma progresiva; debe incorporarse, en sentido literal: el saber se convierte en el cuerpo del sabio, y lo va transfigurando.

Insisto una vez más: no se trata de un recorrido racional. En lo que se transmite, siempre existen elementos —gestos, situaciones, exigencias— que al aprendiz de sabio, por así decir, al principio le parecen absurdos, ininteligibles e insensatos. Dichos elementos pueden incluso desafiar durante mucho tiempo cualquier tipo de sentido común. Aturdirán al discípulo, le parecerán inadmisibles, insoportables, imposibles de pensar, sencillamente escandalosos. El camino hacia la sabiduría supone de hecho un nacimiento o un renacimiento —este es uno de los grandes temas de las iniciaciones— que no es ni racional ni teórico, ni siquiera simplemente lógico.

Cuando, guiado por el maestro, el discípulo se haya transformado lo suficiente, empezará a «comprender» lo que al principio la parecía incomprensible. Acabará incorporando lo que al principio le parecía inasimilable. Logrará por fin considerar evidente, natural, espontáneo e inmediato un conjunto de «cosas» que antes le parecían inconcebibles. Desde este punto de vista, estamos pues muy lejos de la filosofía, que solamente opera con conceptos, demostraciones y argumentaciones.

En todas las tradiciones del mundo, alcanzar la sabiduría, y por lo tanto ese estado irreversible, más allá de la dicha y la desdicha que la caracteriza, no es en principio una tarea de la razón. Los discursos, los razonamientos, los conceptos no son condiciones necesarias para alcanzar la felicidad del sabio. En ciertos casos, pueden tener un papel, pero secundario. El pensamiento lógico puede constituir una fuerza de apoyo, pero jamás es la fuerza principal, ni la determinante.

Frente a esa experiencia transformadora que hace de un hombre como los demás un sabio, las explicaciones lógicas parecen inútiles y las argumentaciones, prescindibles. En todas las tradiciones, a pesar de su diversidad, la sabiduría aparece en definitiva como el resultado de un trance, de un viaje mental, de una posesión y una desposesión. No es nunca la consecuencia de una conceptualización, de un trabajo de análisis y de deducción.

La excepción griega

Salvo en un lugar del mundo: la Grecia clásica. Entre unos sabios que quisieron convertir la palabra racional en su única herramienta: los filósofos.

Por un procedimiento singular hicieron del viejo fondo de las sabidurías inspiradas un proyecto de sabiduría racional. Ahí radica sin lugar a dudas uno de los inventos más importantes de la Antigüedad griega. Transformaron al sabio iluminado, poseído, habitado por éxtasis y palabras que no controla, en ese hombre ideal que vive gobernado por la razón, doblega su existencia a la verdad y conoce la felicidad por la mesura.

Semejante mutación no se hizo en un día, ni sin dificultades, ni sin dejar rastro. Los griegos, en efecto, conocieron primero a unos maestros afines a los sabios chamanes que Marcel Detienne llamó «maestros de la verdad»: Empédocles, Heráclito, Parménides, o incluso Pitágoras. A la vez adivinos, magos y curanderos, poseen toda clase de «superpoderes»: recordar sus vidas anteriores, hablar con los animales, detener el viento... Esos personajes, entre el mito y la realidad, se parecen más a los profetas, a los

maestros inspirados, a los poetas que hablan mediante oráculos, enigmas y sentencias, que a los filósofos que argumentan sus demostraciones, sostienen tesis de manera articulada y lógica, se exponen a refutaciones, objeciones y contraargumentos.

Antes de los filósofos tal y como los definimos habitualmente —activos en un espacio de discusión, participantes en un torneo dialéctico—, dichos pensadores fueron sabios inspirados. Hablaban a veces con enigmas, como Heráclito, llamado *el Oscuro*, que transmitía en fórmulas lapidarias verdades intuitivas, en parte ocultas. Estaban vinculados, como Pitágoras, a prácticas de iniciación, a cultos mistéricos, a tabús alimenticios, de la vestimenta o gestuales. Resulta difícil considerarlos únicamente como los primeros racionalistas, buscadores de la verdad solo por medio de la observación, el razonamiento y las hipótesis lógicas. También son eso. Pero no solo eso.

De hecho, durante un tiempo se solapan rasgos contrarios: los del antiguo sabio —habitado, guiado por intuiciones y visiones— y los del nuevo sabio, que hará de la razón el único instrumento de su búsqueda, la herramienta de su trayectoria personal y de su conversión. No hay que olvidar que en griego antiguo una sola palabra, *sophos*, tenía como en español los dos sentidos de «sabio»: que posee sabiduría, y prudente, juicioso, sensato. Se supone pues que todo conocimiento debe ir acompañado de un cambio espiritual. Pero esa superposición temporal no puede enmascarar el cambio radical que se ha producido.

El nuevo sabio —que cuenta con la razón, la lógica y la verdad demostrable para alcanzar la sabiduría— se hace llamar «filósofo». Se presenta pues como simple «buscador de sabiduría», como un aficionado que no pretende estar en posesión de la verdad, pero que la desea, la persigue, la acosa. Un nostálgico, ya entonces, porque constata que el tiempo de los sabios ha concluido, que la época de los profetas ha terminado. El tiempo de los inspirados que profieren palabras divinas a veces sin comprenderlas ni ser escuchados ha pasado.

Se dice que Pitágoras fue el inventor de este término: «filósofo» (*philo sophos* «el que ama o desea la sabiduría», por oposición al *sophos* «el sabio que la posee»). Con ello pretendía expresar lo siguiente: en otro tiempo

hubo sabios, pero hoy su saber se ha perdido. Su linaje se ha extinguido. Su figura se ha hecho inaccesible. Ya solo quedan hombres «en camino». Aman la sabiduría. Y por lo tanto intentan alcanzarla, justamente porque no la poseen, pero ya nunca tendrán la seguridad de conseguirla.

Es importante esta oposición entre «los filósofos» (*philosophoi*), que aún tienen en la mente el horizonte de la sabiduría y tratan de acercarse a él, y los sabios (*sophoi*), que lo han logrado plenamente. No obstante, para la cuestión que nos ocupa, la de la felicidad y la filosofía, es más decisivo aún el hecho de que a partir de entonces, para los griegos clásicos, solo por el camino de la razón se planteará la posibilidad de convertirse en sabio. Es algo nuevo. Algo extraño y único.

La OPA del logos

Lo que instauraron las escuelas de sabiduría griegas, y posteriormente romanas, no fue simplemente la búsqueda de la sabiduría, el deseo de escapar a la desdicha y llegar más allá de las tribulaciones, a una tranquilidad del alma. Fue más específicamente el proyecto singular de lograr ese resultado exclusivamente mediante el trabajo de la razón, a través de «discursos y razonamientos», como reza la fórmula famosa que ya vimos. La gran novedad consistió pues en sostener que la razón puede conducir a la virtud, y la virtud a la felicidad.

Novedad asombrosa: razón, argumentaciones, demostraciones y pruebas dialécticas se convierten en herramientas consideradas suficientes, por sí solas, para modificar la existencia. Esa particularidad permite, además de incluir a Grecia en el mapa global de las sabidurías, conferirle una especificidad sin parangón. Lo que se produjo entre los griegos fue una OPA del logos sobre la sabiduría.

Los griegos, y tras ellos los romanos, optaron finalmente por creer que la verdad podía generar la felicidad humana. Se trataba, como hemos expuesto, de una felicidad bastante particular, de un estado perpetuamente sereno, neutro, sin trastornos, muy alejado —también lo hemos visto— de lo que actualmente llamamos «felicidad». Pese a todo, la felicidad a la que

se aspiraba sí era una felicidad humana, terrenal, elaborada a golpe de demostraciones, meditaciones y ejercicios espirituales.

Con la llegada del cristianismo esa felicidad se va al garete. La figura del sabio se difumina. Triunfa la figura del santo. Tienen poco en común. Mientras que la filosofía de la felicidad cree poder entrar con toda naturalidad en el mundo antiguo, entroncar con la felicidad grecorromana como si nada hubiera ocurrido, hay que recordar que, durante siglos, esa imagen de lo humano cambió de arriba abajo. Las relaciones de la felicidad, de la filosofía y de la existencia se configuraron de una forma totalmente distinta. Echar una ojeada a ese proceso permite medir una brecha que actualmente se olvida y que se cree que se puede salvar cómodamente. Pues no.

8

De cómo el santo soñó una felicidad inaudita

Un gran cataclismo arruinó durante mucho tiempo la figura del sabio antiguo, tal y como los griegos la habían remodelado esculpiendo bustos de filósofos. No vale imaginar una catástrofe brusca. Nada se parece aquí a una tempestad, a un huracán ni a un tornado. Ese cataclismo inmenso fue un proceso extremadamente lento, que duró siglos. Pero no por ello fue menos profundo, radical y duradero. Puso patas arriba el mundo mental antiguo y dio como resultado una verdadera inversión de todos sus valores. Ese cataclismo es el cristianismo.

Su triunfo aportó unas perspectivas efectivamente inauditas. Los filósofos antiguos concebían perfectamente que un hombre pudiera convertirse en «divino»; era el caso del sabio. Pero que un dios pudiera hacerse hombre, elegir morir, sacrificarse por los pecados de todos, eso les resultaba sencillamente inconcebible. Es más: era un dogma de locos, contrario a la razón. La «locura» de la Cruz, de la que también hablaron los cristianos, a los que primero consternó y desorientó fue a la mayoría de los filósofos, que aún no sabían que eran «paganos».

Esa inversión de los valores también afectó a la felicidad, a la manera de plantear la vida y de considerar el cuerpo, el sufrimiento, el placer. La vida terrenal se convirtió en un valle de lágrimas, la única felicidad que cabía esperar era la de la salvación eterna. Ahora, para ser feliz había que

esperar a estar muerto. Peor aún: toda felicidad terrenal podía ser pecaminosa y por lo tanto poner en peligro la bienaventuranza eterna. Desde el momento en que el cuerpo es el mal; el deseo sexual, el diablo, y el placer, una tentación destructiva, el eje cambia. Hasta tal punto que hay que mortificarse, sufrir, infligirse penitencias, ayunos, humillaciones, para lograr, tal vez, ser feliz en el más allá.

Esa felicidad del santo, por consiguiente, también es inaudita en sentido literal. No es simplemente extraordinaria, nadie ha oído jamás nada semejante. La felicidad, hasta entonces, era esencialmente terrenal, humana, accesible en esta vida. Incluso la del sabio-filósofo se experimentaba en el presente, mediante los esfuerzos llevados a cabo y los entrenamientos realizados. Aunque esa felicidad se suponía estable y continua, no dejaba de ser una felicidad con una duración limitada.

La felicidad del santo, por el contrario, resulta prácticamente indescriptible: infinita, inefable, celestial y eterna; es una felicidad imposible de imaginar y de describir. Además, es inaprensible, porque depende de la gracia de Dios más aún que de los sacrificios y las virtudes del hombre.

Esta descripción esquemática basta para recordar hasta qué punto el triunfo final del cristianismo en el Imperio romano dominado por la cultura griega —al copar la Iglesia los puestos de poder— supuso un cambio radical de los puntos de referencia intelectuales, de las sensibilidades y, en definitiva, de las formas de vida.

A CADA UNO SU SOL

Solo es necesario un ejemplo para comprender cómo los mismos gestos, en apariencia, revisten significaciones totalmente diferentes entre los sabios-filósofos del modelo antiguo y los santos cristianos que se hacen con el poder. Diógenes de Sinope, uno de los fundadores del cinismo antiguo, el que vivía en un tonel (en realidad era un aljibe en desuso) tenía la costumbre en Atenas de practicar algunos ejercicios para fortalecerse. Permanecía bajo un sol de justicia en verano. O, en invierno, bajo la lluvia y

el viento. ¿Para qué? Para volverse casi insensible a los cambios de temperatura, a los rigores del frío y del calor.

En el desierto de Siria, algunas generaciones más tarde, un santo cristiano, Simeón el Estilita, también se expone día y noche a las intemperies. Vive varias décadas en lo alto de una columna, sobre una estrecha plataforma en la que apenas puede mantenerse tumbado. Ese santo, venerado por los primeros cristianos, soporta los ardores del verano y el viento helado de las noches invernales. ¿Como Diógenes? Solo aparentemente.

Su comportamiento parece idéntico, pero en realidad la perspectiva es radicalmente distinta. Para Diógenes, como para todos los sabios antiguos, se trata de minimizar el riesgo de sufrimiento, de endurecerse viviendo según la naturaleza. Si el sabio-filósofo opta por someterse a esas inclemencias es para no sentirlas en el futuro, para evitarse sufrimientos.

Al contrario, el santo se inflige los mismos males, pero para sufrir cada vez más con ellos y ofrecer a Dios sus mortificaciones, sus heridas, la humillación de su cuerpo, como prueba de que desprecia la carne. Multiplica sus desdichas terrenales, aplasta su naturaleza despreciable y corrompida, con el fin de merecer la bienaventuranza eterna en el más allá.

El sabio-filósofo creía en una felicidad dentro de la naturaleza, accesible por medios terrenales y racionalmente justificados. El santo aspira a una felicidad eterna, que se obtiene con la mortificación del cuerpo, aplastándose uno mismo. Ese cambio completo de perspectiva va acompañado de transformaciones importantísimas en las representaciones del papel del filósofo y de la filosofía. Bajo el dominio del dogma cristiano, la filosofía como herramienta lógica se pone al servicio única y exclusivamente de la fe. Se convierte en la «sirvienta de la teología» (*ancilla theologiae*). Lo máximo a lo que puede aspirar la filosofía es a confirmar, por su propia experiencia, lo que afirma la Revelación.

Para que vuelvan plenamente el saber racional, la investigación lógica y las demostraciones críticas hay que esperar a que se debilite la tutela de la Iglesia, a que retornen los griegos, a que llegue el Renacimiento. El cuerpo, la felicidad terrenal, el placer y el deseo de saber se reafirman de mil

maneras. El *sophos* de los griegos, el sabio juicioso, parece recuperar su lugar, más o menos autónomo, junto al santo.

Salvo que ahora el sabio lo es sobre todo en el sentido de docto o erudito, y casi ya no en el otro sentido. Busca la verdad, pero no la felicidad. De hecho, la verdad ya no da la felicidad. El largo reinado del santo ha puesto fin al sueño de la filosofía antigua de acceder a la felicidad a través de la lógica y la verdad. Sabiduría y ciencia se disocian. A eso se le llama Edad Moderna. El sabio por una parte y el científico por otra. El filósofo está del lado del científico. No del lado de la felicidad.

9

De cómo el sabio dejó de ser feliz

En lugar de la figura del santo se va imponiendo poco a poco, a partir del Renacimiento, la figura del sabio en el sentido moderno de la palabra. Ya no se trata de la sabiduría antigua. De la figura del filósofo antiguo emerge progresivamente la figura del científico: su única guía es la razón, se contenta con edificar un saber racional, trabaja con un método único, el del entendimiento. No usa como herramienta más que «el sentido común o la razón», como dice Descartes, o sea «la capacidad de distinguir lo verdadero de lo falso». A partir de la Edad Moderna, el filósofo ya no es sabio ni santo, sino hombre de razón. Y se confunde la mayoría de las veces con el científico.

Es imposible olvidar que hasta el siglo XIX los filósofos son matemáticos, geómetras y algebristas, físicos, químicos, médicos, fisiólogos, economistas, biólogos, naturalistas, geógrafos y geólogos. La primacía del ideal racional en el conocimiento es igualmente válida para la construcción de su moral. La ciencia, bajo todas sus formas, en todas sus acepciones, se alza con la victoria frente al antiguo ideal de la sabiduría. No se trata tanto de vivir como de conocer. En vez de transformar la propia existencia íntima, ahora se trata de establecer certezas impersonales. Certezas con relación a las matemáticas, las leyes del cosmos y el

funcionamiento de la materia, pero ya no tanto con relación a la humildad, la templanza o el valor.

Es cierto que el ideal de la sabiduría no queda totalmente erradicado. Subsiste aquí y allá, aflora entre los filósofos de diversas maneras. En *Les Héros de la sagesse*, he mostrado que en Montaigne, en Spinoza, pero también en Nietzsche y hasta en Wittgenstein hallamos afirmaciones y preocupaciones que tienen una relación directa con esa antigua herencia. Sin embargo, la tendencia a inclinarse por la ciencia es incontestable: el tema central de la filosofía —durante toda la Edad Moderna, todo el Siglo de las Luces y hasta el siglo XX incluido— ya no es el modo de vida, la transformación de uno mismo ni la felicidad. Es el conocimiento. Y el estatus de la verdad.

Rabelais vio de inmediato el riesgo que representaba dicha cesura: es evidentemente la «ciencia sin conciencia», la ciencia del sabio sin sabiduría. Una eficacia ciega, despreocupada de su propio sentido, de sus límites y de sus fines. Un triunfo práctico que olvida los objetivos de la humanidad. Y naturalmente una separación completa del saber y de la vida: la indagación ya no está ligada a la transformación de uno mismo ni a la felicidad. Es una indagación puramente lógica, o experimental y técnica, siempre fundamentalmente ligada al deseo de verdad, pero disociada de toda dimensión subjetiva. Además, puesto que el científico ya no es necesariamente un sabio, puede volverse loco y peligroso, dejarse arrastrar por la desmesura y la ambición sin límites. Marlowe inventa el personaje de Fausto, el sabio que pacta con el diablo. Muy pronto el poder del conocimiento será percibido además como capaz de lo peor, incontrolable en sus efectos. El que sabe posee ahora una capacidad de hacer daño que lo vuelve amenazador, virtualmente maléfico, una concepción globalmente ajena a los antiguos griegos.

El eclipse de la felicidad

A pesar de todo, durante el Siglo de las Luces, la felicidad se asociará con la ciencia y el progreso. Ya no se trata realmente de una evolución

espiritual, personal e interior. La felicidad resulta ante todo de un proceso de emancipación colectiva: a través de la educación, la difusión del conocimiento y la instrucción de las inteligencias, la sociedad supuestamente se transforma. Evoluciona hacia más autonomía, más comodidad y más libertad. Todos los progresos avanzan supuestamente al mismo paso: la industria y la democracia, la instrucción y la moral, la medicina y la educación... Las barbaries del siglo XX pondrán fin a esos ensueños.

En cualquier caso, la filosofía clásica y contemporánea se desentendió cada vez más de la felicidad individual. Incluso dejó de lado esa noción. Cuando yo estudiaba, en los años 1960 y 1970, todavía dominaba una filosofía concebida como edificio teórico, sistema cognitivo, elucidación de procedimientos lógicos, juego de conceptos abstractos. Todo ello mantenía unos lazos muy estrechos con la ciencia y la técnica. La felicidad no formaba parte de las preocupaciones legítimas. El largo imperio de la imagen del sabio en el sentido moderno parecía haber clasificado a la filosofía dentro de los sistemas formales y los edificios científicos.

Esa filosofía-como-ciencia podía naturalmente denunciar a veces ciertas desviaciones de la técnica. Podía oponerse a sus aspectos deshumanizadores, criticar incluso los efectos desecadores del formalismo científico, pero no se ocupaba en modo alguno de la felicidad individual. Definirla y buscarla no era en absoluto su misión. Conducir a la felicidad, prometerla y garantizarla es algo que no se le habría ocurrido. El proyecto de transformarse uno mismo no le interesaba. La idea misma de que la filosofía pudiese hacer vivir de un modo distinto a quienes la practican hubiera parecido rarísima.

Eso ocurría hace medio siglo, lo cual es a la vez poco y muchísimo. La mutación que se ha producido en la filosofía pública en tan poco tiempo es un fenómeno sorprendente, poco estudiado y mal explicado.

¿Cómo se ha producido este cambio que ha visto expandirse la filofelicidad, resurgir preocupaciones antiguas y exigir de pronto de los filósofos que den lecciones de comportamiento?

10

¿Cómo se explica que el sabio haya vuelto?

El recorrido que hemos descrito a grandes rasgos permite comprender el carácter ambiguo de este retorno de la figura del sabio en la actual filosofía de la felicidad. Tras los Treinta Años Gloriosos, después de mayo del 68, la caída del muro de Berlín y el auge de la ecología, se ha instaurado cierta sensación de fracaso de la razón; fracaso de las ciencias, de las técnicas, de la sociedad de consumo, pero también del comunismo, de las revoluciones que querían crear un hombre nuevo. Esta toma de conciencia, a veces conflictiva y dolorosa, pero también variopinta y desordenada, ha engendrado una desafección multiforme de la confianza en el saber. Los poderes concedidos a la teoría, a las ciencias e incluso a la verdad se han ido erosionando.

La figura del científico liberando a la humanidad de sus cadenas se ha desvanecido. El científico se ha convertido en el aprendiz de brujo capaz de desencadenar el apocalipsis. La figura del filósofo docto, del teórico puro, también se ha erosionado. Esas transformaciones —multiformes y multifactoriales— han ido arrinconando la figura del sabio y la del filósofo como sabio.

Hemos asistido al retorno de unas migajas de esa figura del sabio antiguo, revisada y corregida, reinterpretada, con un nuevo *look*. Puesto que la figura del santo —«folclorizada» y exangüe— ya no interesa a nadie, y

ante la desafección hacia las ciencias y las religiones tradicionales, el viejo sabio parece haber resurgido. La filofelicidad lo saca de la tumba, lo revitaliza, le pone una camiseta y un pantalón corto e intenta pasearlo por un nuevo paisaje.

No importa que el entorno en el que se quiere aclimatar a unos sabios a la antigua usanza para servir de *coachs* de la felicidad sea infinitamente diferente del que fue su ecosistema histórico. No importa que las preocupaciones que nos atormentan —cambio climático, clonación humana, máquinas pensantes, superpoblación mundial, etcétera— sean temas que los pensadores antiguos no podían ni siquiera empezar a intuir.

Lo único que constatamos es que —como diríamos de un tejido— las ideas de verdad, de vida colectiva, de emancipación y de progreso a través del saber se han descolorido. ¡Ahora toca replegarse en la felicidad individual! ¡Viva el abandono de los horizontes de la historia y de los grandes ideales! Ya no se trata de asaltar los cielos, de partir en dos la historia de la humanidad, de creer en unas migajas de absoluto.

Lo único que está a la orden del día es cómo pasarlo lo mejor posible sin sufrir demasiado. Cómo eliminar por arte de magia los esfuerzos, lo negativo y la desdicha. Cómo flotar por fin en un presente eterno, donde no subsista ninguna verdadera dificultad para nuestra existencia. Estas preocupaciones dibujan un totalitarismo radiante. Ya lo he descrito en *Votre vie sera parfaite*: nuestra época se limita a consumir sabiduría bajo una forma liofilizada, directamente asimilable, accesible, preferentemente barata o gratuita. Esa sabiduría con su nuevo envase pretende proporcionar los medios para conquistar la felicidad sin esfuerzo, conservarla sin dificultad y descubrir la manera de aumentarla aún más.

Como si nada exigiese contrapartida, todo fuera fácil, rápido y estuviera garantizado con solo elegir la formación personalizada que a cada uno le convenga... Bastaría encontrar al pseudo-nuevo-sabio de turno, dar con el buen seminario de filosofía-felicidad-garantizada, comprar el buen método de filoterapia. Esa transformación radical del paisaje se basa en un truco de magia que, para terminar, hay que intentar descubrir.

Dignidad y justicia ante todo

Pensemos en la Francia de la Liberación. Los historiadores nos explican que en 1945 los comunistas, entonces en la cúspide de su gloria y deseosos de justicia social, luchaban por la emancipación y se mostraban dispuestos a todos los sacrificios en aras de un futuro mejor. Los cristianos, por su parte, todavía poderosos, consideraban a menudo preferible la salvación eterna a unas posibles satisfacciones inmediatas. Nadie, por supuesto, despreciaba totalmente la comodidad y el éxito. Pero la felicidad individual no era en realidad más que un objetivo secundario. Más importantes, sin discusión alguna, eran el deber, la justicia o la dignidad.

Una vez más: ¿cómo hemos pasado de aquellos tiempos austeros al reinado actual de la felicidad imperativa y de la filosofía como cómplice? ¿A través de qué procesos hemos llegado todos nosotros, o casi, a considerar evidente que lo esencial de la vida radica en nuestra realización individual, nuestras satisfacciones personales, nuestra íntima felicidad? ¿Y por qué los filósofos, actualmente, abundan en ello?

El historiador Rémy Pawin ha estudiado el irresistible ascenso reciente del bienestar subjetivo en las representaciones colectivas de la sociedad francesa. Esa conversión fue bastante tardía y lenta. Camus aún le respondía a Simone de Beauvoir: «Sí, encuentro lamentable esa vergüenza que uno experimenta hoy al sentirse feliz». La misma frase, veinte años después, resulta incomprensible. ¡Se acabó la vergüenza! Al contrario, la autoestima depende ahora de un nuevo deber: lo importante ya no es ser justo o piadoso, sino feliz. Personalmente, individualmente. Poco a poco, la vida privada se ha impuesto a la vida pública, el ser ha sustituido al hacer, el bienestar es más importante que el bien.

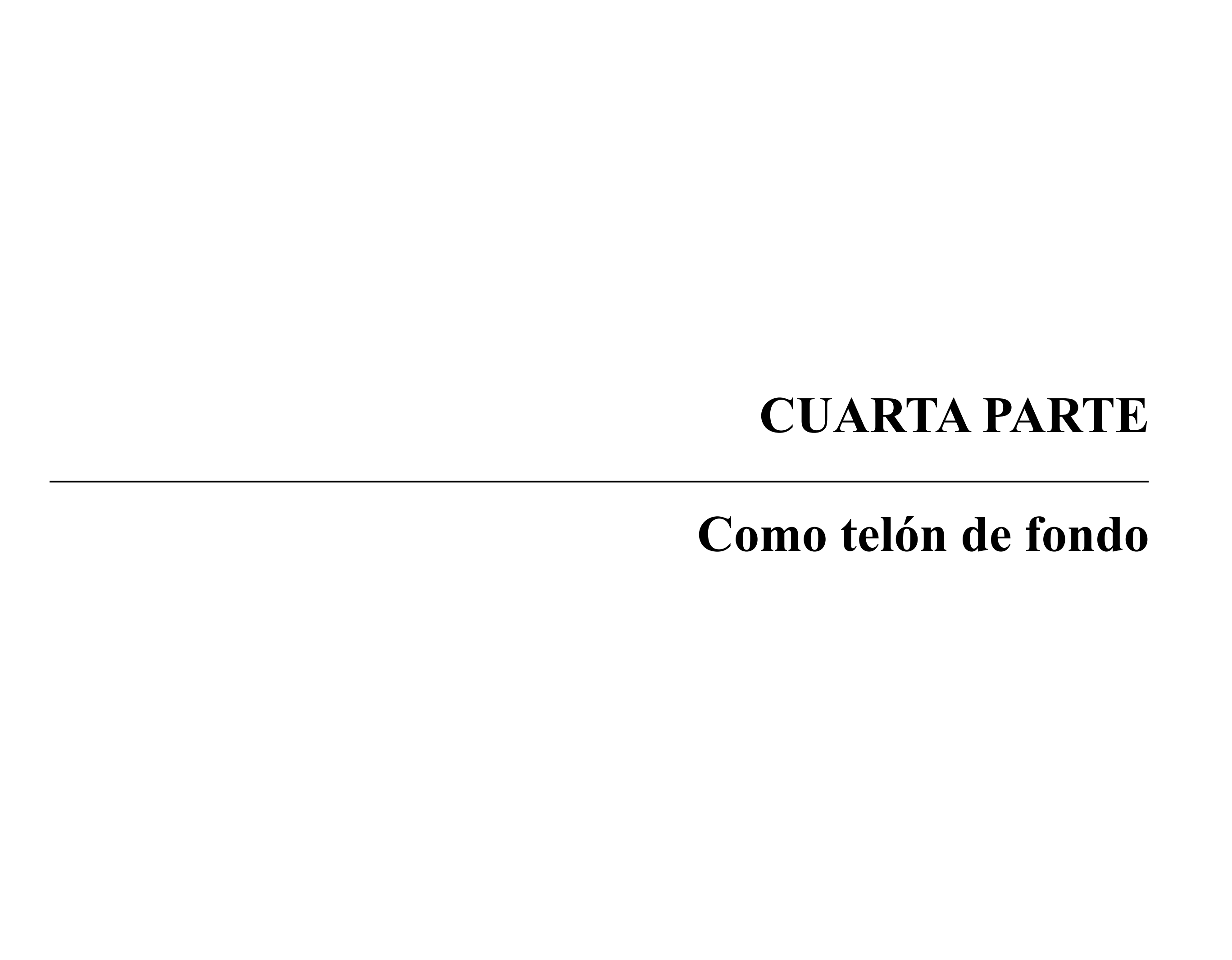
Viendo el incremento del número de publicaciones dedicadas a la felicidad (que se han multiplicado por seis de 1960 a 2000), analizando las películas de éxito y las mutaciones que revelan y repasando las respuestas sucesivas a múltiples sondeos de opinión, Rémy Pawin ha puesto al descubierto lo repentino que ha sido el cambio que se ha operado en la sociedad. Sin embargo, no dice por qué ni cómo ha intervenido la filosofía,

qué razón misteriosa la ha llevado de pronto a cubrirse con las togas antiguas y resucitar las sabidurías.

Mi hipótesis es que el incremento progresivo del deseo de bienestar en la sociedad a partir de los años 1960 —debido sobre todo al cansancio de la posguerra, a la llegada del consumismo y al desencanto creciente respecto a la política— ha acabado coincidiendo con una serie de factores que hacían que la filosofía estuviera en crisis: desinterés masivo del público hacia la complejidad de las teorías y los textos, y cuestionamiento de su importancia y su papel.

La filosofía ya no podía pretender convertirse en una ciencia. Había fracasado, por otra parte, a la hora de poner coto a la barbarie. De hecho, había perdido terreno por todos lados, tanto en epistemología como en ética, en política como en estética. El único registro en el que podía realmente darse rienda suelta y creer que se regeneraba era en el registro, abandonado desde hacía tiempo, del cómo vivir, de la vida buena, de los consejos para ser feliz. Cuando una demanda social fuerte se dirigió a los filósofos solicitando consejos para ser feliz, en vez de huir despavoridos o echarse a reír a carcajadas, muchos de ellos se pusieron a releer los viejos tratados, a recalentar sus recetas y a darle una mano de pintura a los antiguos. Sin pensárselo dos veces.

CUARTA PARTE



Como telón de fondo



Ahí radica el secreto de la felicidad y la virtud: que te guste lo que estás obligado a hacer.

ALDOUS HUXLEY,
Un mundo feliz

Los pilares de la filofelicidad no son tan sólidos ni están tan anclados en evidencias inquebrantables como proclaman sus turiferarios. Creo haber demostrado que esas evidencias fundadoras deben ponerse en entredicho y que pueden ser fácilmente refutadas. Sin embargo, quedan algunas preguntas por hacer. Están en segundo plano de los debates, como telón de fondo. Normalmente no se formulan. Como las anteriores, pero de manera más radical, tal vez más grave.

Hay tres preguntas esenciales que me parece que en general se omiten:

1. ¿Puede la filosofía «hacer» algo? ¿Tiene realmente un alcance práctico, alguna eficacia, algún impacto? ¿En qué sentido y sobre qué?
2. ¿Por qué caminos la felicidad, de la cual los filósofos ya prácticamente no hablaban desde hacía varias generaciones, ha vuelto recientemente a sus discursos, sus obras y sus preocupaciones? Ya hemos mencionado algunos aspectos que responden a esta pregunta, pero quisiera completarlos.
3. ¿La felicidad en su versión siglo XXI es libertad o servidumbre? Descrita y prescrita continuamente, ¿no será esa felicidad un instrumento de autoridad, de control, de uniformización?

No pretendo contestar estas preguntas ni resolver las cuestiones que plantean. No voy a aportar «la» respuesta definitiva, si es que existe. Pero me parece indispensable formularlas, tan claramente como sea posible;

porque demasiado a menudo hoy actuamos como si dichas preguntas ni siquiera existiesen.

11

¿La filosofía puede «hacer» algo?

«Si la filosofía no nos ayuda a ser felices, o a ser menos infelices, ¿de qué sirve la filosofía?», pregunta André Comte-Sponville. Formula así una idea que ha expresado en varios textos y que también hallamos en todos los autores que ven en la filosofía, ante todo, una posibilidad de transformación —positiva, por descontado— de nuestra existencia.

Innumerables, en efecto, son los textos y los pensadores que van repitiendo que si la filosofía no cambiase nuestras vidas no valdría la pena «dedicarle ni una hora». Presentada así, resulta una afirmación extraña, pues adopta la forma de una evidencia contundente («si no cambia nada, más vale dejarlo correr») cuando de lo que se trata es de una banal y muy endeble retórica de la valorización. De hecho la fórmula, con esta presentación, se queda coja.

Existen en efecto mil actividades humanas que requieren horas y horas de esfuerzo y no las «valen», por lo menos en la medida en que no tienen la menor utilidad. Reunir colecciones, crear obras de arte, cincelar joyas y adornos, componer ramos o ballets, por ejemplo, son cosas que exigen un tiempo considerable, concentración, pericia, destreza... cuando la utilidad directa —práctica e inmediata— de tanto esfuerzo es muy baja, por no decir sencillamente nula. Nada impide pues imaginar que la filosofía pueda requerir cantidad de esfuerzos que algunos estén dispuestos a hacer de buen

grado, aunque no tenga en nuestras vidas —individuales o colectivas— ninguna incidencia.

En realidad, esa forma de hablar seguramente quiere decir otra cosa: «Si ponemos tanto esfuerzo en la filosofía es porque es capaz de cambiar nuestra vida y de hacernos felices». De lo contrario, no lo haríamos. En este caso, lo que tenemos delante no es un elogio del esfuerzo útil, sino una justificación del tiempo empleado en filosofar: está legitimado, al fin y al cabo, por la transformación de la existencia que la filosofía garantiza.

Cualquiera se da cuenta de que es un pez que se muerde la cola, porque se trata de una condición de principio, sin ninguna justificación: si la filosofía merece el esfuerzo que hacemos por ella es porque transforma nuestra vida, y si transforma nuestra vida es porque... ¡tiene poder para hacerlo!

Por consiguiente, no importa que el razonamiento no avance, que el argumento se plantee pero no se demuestre, que la eficacia de la filosofía se postule y se afirme pero no esté probada. Porque ese postulado, de hecho, ha desempeñado un papel importantísimo en la historia del pensamiento filosófico. Desde Platón y las escuelas de sabiduría antiguas hasta nuestros sacerdotes de la filofelicidad, el hilo conductor es el mismo, trenzado con cordajes muy dispares, pero más o menos idéntico siempre: la razón es capaz de guiarnos, de transformarnos, de domesticar nuestra condición de salvajes, de gobernar nuestras relaciones con los demás y con nosotros mismos. Y así es capaz de modelar la sociedad, de equilibrar el poder; en último término, la razón puede transformar el mundo.

¿Es eso cierto? Esta es una pregunta que ya no se suele plantear. Como si fuera improcedente, obscena. Sin embargo, todo el mundo puede ver que las diferentes máquinas para transformar la existencia tienen rendimientos muy distintos. Si hubiera que poner en una balanza, desde este punto de vista, religiones y filosofías, la conclusión no se haría esperar. Las doctrinas religiosas, las pasiones que suscitan, la capacidad que tienen de dominar a los seres humanos —y naturalmente los fanatismos que generan— tienen un impacto infinitamente mayor en la historia, en las civilizaciones y los individuos del que la filosofía ha tenido y tendrá jamás.

Una eficacia mínima

A primera vista, aunque se conceda a la filosofía alguna eficacia, parece que «hacer» hace bien poco. Sin duda ha contribuido a dar forma a muchas doctrinas, sin duda también ha modificado la vida de tal o cual persona, de tal grupo, escuela o microcosmos... Pero globalmente, tras veinticinco siglos de sistemas filosóficos, de debates, de críticas, de crisis, es difícil pretender que la violencia haya disminuido, que los estados hayan progresado en justicia, que la paz sea más estable y esté más asegurada y que la ética sea la causa principal de todo ello.

Algunos sostendrán no obstante, y no se equivocarán del todo, que se han creado algunas instituciones internacionales y que gracias a ellas se han podido evitar algunas guerras, a lo cual el pensamiento filosófico en realidad no es totalmente ajeno. Es cierto. Pero también hay que reconocer que ese progreso muy relativo solo existe de forma marginal. Va abriéndose camino, pero de manera muy lenta, débil, desproporcionada respecto a las intenciones y a las pretensiones de la filosofía.

No es por lo tanto desatinado sostener que la filosofía no puede hacer gran cosa. En todo caso, que no puede «dar la felicidad», del mismo modo que no puede «conseguir la paz», «instaurar la justicia» o «hacer el bien». Es preciso repetirlo: el mundo, tras veinticinco siglos de filosofía —investigaciones, publicaciones, enseñanza, universidades...— no parece haber mejorado sensiblemente. No se ha visto realmente transformado por la existencia de las bibliotecas, las clases, las escuelas y las vidas que dicen inspirarse en la filosofía.

Sigue habiendo una brecha, cuando no un abismo, entre por un lado lo que la filosofía dice, lo que los filósofos esperan de ella, lo que pretenden que puede realizar, y por otro lo que constituye su impacto real. Sin duda el resultado no es absolutamente nulo, ni totalmente vano, pero no pasa de ser menor, marginal, accesorio, secundario, etcétera, a pesar de todos los discursos —enfáticos y patéticos— que afirman lo contrario. En particular, entre los antiguos.

Curar la vida

Y es que el gran sueño de la Antigüedad fue efectivamente el de una terapia filosófica: la filosofía era una «medicina del alma». El filósofo-médico decía que era capaz de tratar la vida mediante la razón, y así en cierto modo devolver la salud a la existencia. Porfirio lo expresó en términos nítidos y claros: «El discurso del filósofo que no trata ninguna pasión humana está vacío. Del mismo modo que la medicina no sirve de nada si no trata las enfermedades del cuerpo, así tampoco la filosofía sirve de nada si no expulsa la pasión del alma».

Este discípulo de Plotino es un filósofo «neoplatónico», un autor relativamente tardío. Pero lo que afirma no es específico de su familia de pensamiento ni del final de la Antigüedad. Es por el contrario un verdadero lugar común de toda la filosofía griega y latina. Sócrates compara al filósofo con el médico, Epicuro también, Sexto Empírico también. El vocabulario médico, que habla del cuerpo, y el de la terapia filosófica, que se aplica al alma, se entrelazan: en ambos se habla de trastorno, de tratamiento, de curación, de alivio. Se menciona incluso, como en la cirugía, la resección, la amputación, la exéresis. Los deseos inútiles hay que amputarlos y las pasiones hay que extirparlas. El paciente curado, una vez conseguida por fin la buena salud filosófica, siente una felicidad que antes ignoraba, y que ya no volverá a perder.

Esta concepción es la base de todas las escuelas de filosofía antiguas. Pese a sus divergencias, todas están de acuerdo en que la terapia filosófica tiene el poder de transformar para siempre la existencia, haciendo de un hombre corriente, patológico y ajetreado, un sabio sano, estable, «feliz» en el sentido del sabio antiguo, y no del consumidor moderno.

Hay que insistir, en efecto, en las grandes diferencias que separan la felicidad del hombre antiguo curado por la filosofía de la felicidad que hoy se desea. En la Antigüedad, incluso en un filósofo del placer y del cuerpo como Epicuro, se trata de cercenar deseos, de practicar una forma de amputación que no tiene absolutamente nada que ver con la idea de «vivir sin tiempos muertos y gozar sin trabas». Epicuro, como también Buda, se

compara con un cirujano que trata y endereza pero también suprime descarríos para proporcionar una forma de equilibrio.

Su pregunta no es: «¿Por qué satisfacción vas a pirrarte? ¿A qué tentaciones vas a ceder? ¿Qué deseos vas a realizar para ser feliz?». Su pregunta fundamental, por el contrario, es: «¿De qué tendrás que separarte? ¿A qué renunciarás? ¿De qué debes deshacerte?». Epicureísmo o budismo, pero también estoicismo, cinismo y escepticismo son terapias de la austeridad, de la renuncia, cuando no de la amputación, mucho más que métodos de adquisición de la felicidad mediante el placer.

¿Por qué, entonces, no volver a ellas? ¿Por qué no utilizar de nuevo esos métodos? Aunque difieran de nuestros objetivos más corrientes, aunque hablen de otra felicidad distinta de la habitual actualmente, esas terapias filosóficas ¿no pueden acaso reactivarse, adaptándolas al gusto de hoy? Parece ser que todas se basan en una sobreestimación de los poderes de la razón y en una sobrevaloración de su capacidad para hacernos dichosos. Este diagnóstico de la sobrevaloración no es exclusivamente mío. No es un juicio ni personal ni reciente: el Siglo de las Luces ya lo conocía.

Una noción muy vaga

El filósofo que mejor explicó y demostró esa insuficiencia de la filosofía para alcanzar la felicidad es Kant.

Kant muestra, en efecto, cómo y por qué la felicidad no es un asunto filosófico, ni tiene que serlo. Cada uno posee su propia representación, pero no es posible forjar de ella un concepto racional. No existe un saber posible de la felicidad, no hay verdad que le sea aplicable.

«La felicidad es un ideal, no de la razón sino de la imaginación», explica Kant. Todos los hombres parecen desear ser felices, pero como un horizonte, un ideal lejano, indefinido e indefinible. Aquí lo que impera es la imaginación con su vaguedad y sus incertidumbres, no la razón con su precisión, sus ideas claras y distintas. No existe verdad cierta de lo que pueda ser la felicidad, y por lo tanto no puede existir ningún saber de la

felicidad. De ahí que la filosofía, como saber racional, no le pueda decir a nadie la manera de alcanzar la felicidad.

Este texto de Kant es radical y definitivo. Es extraño que tantos filósofos de hoy lo hayan dejado de lado, hasta el punto de hacer como si esta argumentación no existiere, o como si fuera nula y sin efecto.

La conclusión de Kant —y eso aún se olvida más— es que respecto a la felicidad lo único que se puede dar son «consejos». El consejo no se parece en nada a un concepto o a un saber. Es únicamente el resultado de una constatación empírica: más vale hacer esto, según lo que han dicho unos y otros. Es un consenso que emerge de las opiniones, en ningún caso un conocimiento verdadero.

Como lector de Kant, Schopenhauer, que fue su discípulo y su crítico, va mucho más allá en el rechazo de todo vínculo entre felicidad y filosofía. Para él, la felicidad no es solo un concepto vago, sino una ilusión lamentable. La filosofía no solo debe desinteresarse de ella, sino que debe combatirla como el peor de los descarríos y la más ciega de las tonterías. La filosofía, según Schopenhauer, no hace la felicidad, debe deshacerla. Su tarea es denunciar la mentira y la irrealidad de esa idea. La razón no hace feliz. Al contrario, hace comprender que el mundo es una desgracia y la existencia un infierno.

¿Excesivo? ¡Por supuesto! Pero la cuestión que importa aquí es la del poder de la razón sobre la existencia. La Antigüedad creyó en él, Schopenhauer ya casi no, y sus seguidores aún menos. No cabe duda de que el poder de la racionalidad es extremo cuando se aplica al mundo material. La «matematización» del mundo y su eficacia han generado el progreso de la ciencia y la transformación de la vida mediante la técnica. Pero la racionalidad tiene un impacto pequeñísimo sobre nuestros deseos, nuestros sentimientos, nuestros afectos, nuestra vida emotiva, sentimental... y por lo tanto sobre nuestra felicidad o nuestra desdicha.

La ilusión antigua, pero también clásica, de la filosofía fue creer que la razón —por sí sola, por su propio poder— era capaz de modificar nuestros afectos, reducir nuestras pasiones, disolver o rectificar profundamente nuestros deseos. Ese fantasma fue compartido por los más grandes, antes de que los modernos lo hicieran desaparecer.

Esa gran ilusión sostenía que la razón podía gobernar las pasiones, tanto para acallarlas, encauzarlas, canalizarlas, disciplinarlas, como para sencillamente disolverlas. Epicuro creía realmente que la filosofía podía «calmar la tempestad del alma». Esa creencia continuó hasta Descartes y Spinoza. Esa bella y vieja idea de un gobierno racional de la existencia —no solo individual sino también colectiva, el gobierno de uno mismo y el gobierno político— se volvió casi imposible de sostener desde el siglo XIX, cosa que los turiferarios de la filofelicidad se guardan prudentemente de recordar.

Para que la razón lograse domar las pasiones, para que pudiese acabar con sus descarríos y así ser capaz de garantizar una felicidad estable, debía ser autónoma, ajena al universo de la afectividad y de las emociones. Para distinguir esos dos universos, se forjaron toda clase de planos separados: partes diferentes del alma, separaciones entre espíritu racional y cuerpo desordenado, etcétera. La claridad de la razón tenía que ser distinta del caos pasional; debía extraer de su superioridad propia el poder de vencer, de extirpar o de dominar la hidra de las pasiones.

En cuanto empieza a borrarse la diferencia de la naturaleza entre razón y pasión, en cuanto la frontera se difumina, en cuanto la jerarquía se desvanece, el dominio de la razón se desintegra, su poder de control se erosiona. Por lo tanto, el proyecto de una «vida filosófica» se vuelve incierto o imposible. La felicidad prometida también se eclipsa. Eso es exactamente lo que han mostrado los últimos siglos. Sin recorrerlos de forma exhaustiva, es útil recordar algunos nombres que la filosofía de la felicidad parece borrar periódicamente de su horizonte.

Schopenhauer, de nuevo él, fue el primero en mostrar hasta qué punto la razón pertenece totalmente a la vida misma. Ni está en otra parte ni es distinta. Se encuentra habitada por creencias, deseos, proyectos, tiene incorporada la voluntad de la especie: no puede haber por lo tanto exterioridad de la razón respecto a la vida. Con lo cual, puesto que la razón pertenece a la vida, no puede someterla por completo, ni dominarla ni transformarla.

Nietzsche lo dirá aún mejor, de manera más contundente y profunda. Freud lo explicará de otra forma, pero yendo en la misma dirección: la de

una inclusión de la razón en los afectos, el cuerpo y la historia del sujeto. Por consiguiente, si aceptamos las perspectivas aportadas por estos autores, ya no podemos imaginar que la razón no esté englobada en unas fuerzas más poderosas que ella. Sin dejar de tener su propia clarividencia y su coherencia interna, se ve aún sin saberlo arrastrada por la corriente de las pulsiones y sometida a procesos que no domina. Sin duda, puede comprenderlos en parte, pero no le es posible, solo con sus fuerzas, transformarlos radicalmente.

¡No porque yo haya «comprendido» algo se ve necesariamente regulado o aniquilado mi deseo gracias a esa comprensión! En otras palabras, no es en absoluto seguro que la razón y solamente ella pueda encargarse del gobierno de uno mismo, de su vida, de su voluntad y de sus placeres. En todo caso, la transparencia clásica que supone ese dominio se ve muy cuestionada por el conjunto de las doctrinas, los textos y los descubrimientos de Schopenhauer, de Nietzsche y de Freud, por no citar más que a estos tres autores.

Hace pues dos siglos y medio aproximadamente que la idea de una filosofía que por sí sola nos asegure la felicidad ha quedado bastante debilitada. Kant mostró que la razón tenía un campo de validez restringido, y que la felicidad no era un ideal de su competencia. Schopenhauer hizo ver hasta qué punto la felicidad era un timo perpetuo y cómo la razón, atravesada y trabajada por la vida, no regía ni las existencias individuales ni la marcha del mundo. Nietzsche descubrió la cara oculta de la razón, sus orígenes oscuros, sus ilusiones, cuando no su ceguera, y al mismo tiempo osó proclamar que la verdad no hace feliz, que solo nuestras ilusiones nos mueven y nos conmueven. También Freud insistió, a su manera, en los límites del pensamiento lógico consciente, en su relativa impotencia y en la paranoia de los filósofos que quieren hacer entrar el mundo en su diseño.

La cuestión entonces es saber mediante qué argucia todo ese trabajo de repente se ignora. Y sobre todo qué giro de la historia —astucia o magia— ha hecho que la felicidad por la filosofía, en la que ya nadie parecía creer, haya retornado en nuestra época de una forma tan rápida como inesperada.

12

¿Cómo ha vuelto la felicidad a invadir la filosofía?

Para recuperar el asombro es indispensable volver atrás. Asombrarse —requisito imprescindible para filosofar— implica establecer una distancia, una separación que permita ver de otra manera lo que uno tiene ante los ojos. En lugar de la evidencia que parecía imponerse sin dar lugar a preguntas, descubrimos una extrañeza cuya procedencia, naturaleza y posible sentido debemos plantearnos. Así es como yo he procedido ante la evidencia reciente que se ha instalado en las plazas públicas: la filosofía da la felicidad.

La pregunta es por qué y cómo nos ha caído encima semejante extravagancia. ¿Qué es lo que ha generado esa ola que nos invade? ¿Por qué ha suscitado adhesión y por qué ha topado con tan poca resistencia? Si el sueño de una felicidad por la filosofía se ha desvanecido desde la Antigüedad, si el santo y el científico le han hecho la competencia al sabio y han remodelado el perfil y las tareas del filósofo, si la idea misma de felicidad ha sido criticada, desmontada y abandonada por los filósofos, si el poder de la razón ha sido cuestionado, restringido, desmantelado y declarado incapaz de transformar realmente la vida humana, ¿cómo es posible que en pocos años la felicidad por la filosofía nos haya invadido, en todos los frentes, como una pleamar que nadie antaño pudo prever?

Eso no nos asombra porque estamos inmersos en la pseudoevidencia de que la filosofía sirve en primer lugar, y debe servir ante todo, para vivir bien, para vivir mejor, para vivir de verdad, y por lo tanto para ser feliz. Semejante situación, no obstante, es asombrosa. En efecto, hay que insistir en ello: si la razón resulta prácticamente impotente para transformar nuestra existencia, si la felicidad no es más que un «ideal de la imaginación», de tal manera que la filosofía no la puede definir ni fijar sus términos, ni por lo tanto conducir a ella, ¿cómo es posible que estos argumentos se omitan?

¿Cómo explicar, tras la demolición de la felicidad por parte de Kant, el cuestionamiento de los poderes de la razón por Schopenhauer, Nietzsche y Freud, que se nos pueda decir —como si tal cosa— que basta leer a Epicuro, Séneca y Spinoza para llegar a transformarnos radicalmente solo ejercitando la filosofía, y por tanto el razonamiento?

Los elementos para responder a estas preguntas no se encuentran únicamente en la filosofía misma. Algunos factores responsables del fenómeno «filofelicidad», directamente o no, tienen que ver con cambios que se han producido en la filosofía. Otros se hallan por el contrario en la historia social, política e ideológica contemporánea. Evidentemente no pretendo elucidarlos todos, y menos aún discernir sus influencias respectivas. No soy ni sociólogo ni historiador. Dudo, además, que sea posible conocer con exactitud el mecanismo de esa historia en la que se entrelazan multitud de hilos. Con todo, sigue siendo posible, y seguramente útil, enumerar algunas hipótesis.

Una revolución denominada Hadot

Entre las fuentes principales de la filofelicidad, en el registro propiamente filosófico, figura la obra de un sabio y pensador de gran envergadura: Pierre Hadot. Este profesor del Collège de France hizo comprender que los filósofos de la Antigüedad griega y romana no eran principalmente hacedores de libros. Mientras escribían, trabajaban para cambiar su mirada sobre el mundo, sobre ellos mismos y sobre sus sentimientos, a fin de modificar su existencia. Incluso sus especulaciones

más abstractas (en física, metafísica, astronomía) estaban destinadas a comprender para actuar mejor, y no a saber solo para saber. Día tras día, se ejercitaban para incorporar a la vida cotidiana los principios de su doctrina.

El trabajo de Pierre Hadot, primero subterráneo y reservado a unos cuantos círculos eruditos, adquirió finalmente visibilidad y tuvo incluso muchos lectores. Una parte no desdeñable del interés creciente que se observa estos últimos años por la filosofía práctica tiene que ver con la mutación de la mirada que sus investigaciones permitieron.

¿Qué es lo que demostró? Esencialmente que nos equivocábamos en nuestra forma de leer a los filósofos de la Antigüedad. Los filósofos antiguos no eran unos fabricantes de sistemas, unos teóricos, unos «intelectuales» dedicados únicamente a pulir ideas, a ensamblarlas y a elucubrar. No eran unos «autores» ocupados principalmente en escribir libros, como hacen los universitarios modernos y los filósofos de nuestra época.

Pierre Hadot demostró, con fuerza, claridad y exactitud, hasta qué punto aquellos hombres de la Antigüedad eran, en primer lugar y ante todo, «buscadores de sabiduría», gente que perseguía, por medio de su trabajo intelectual, un solo fin: modificar su existencia. Estableció que esos filósofos antiguos ambicionaban efectivamente una acción terapéutica, que consideraban la verdad no como puro objeto de conocimiento sino como una palanca para transformar la vida.

Fue una revolución. Sigue siendo profunda, admirable y seguramente aún no ha sido reconocida con todas sus consecuencias. Ese gran erudito, ese sabio en los dos sentidos de la palabra, cambió profundamente nuestra forma de aproximarnos a la filosofía antigua. Hizo que viéramos de nuevo en ella la voluntad existencial. Puso al descubierto la filosofía como «manera de vivir» y no simplemente como «forma de pensar». Devolvió así a los filósofos de la Antigüedad el horizonte de «conversión de la existencia» que les correspondía.

Pierre Hadot también causó sorpresa al poner en evidencia que ya no leíamos a esos filósofos como debíamos. Muchos textos, que teníamos la impresión de considerar legítimamente como teóricos, eran de hecho unos «ejercicios espirituales». Esos textos —como las *Meditaciones* de Marco

Aurelio— no fueron escritos con la intención de «hacer un libro», sino de recapitular lo hecho durante el día, de preguntarse si los momentos pasados y los actos realizados estaban de acuerdo o no con la finalidad que se perseguía: vivir como un estoico, es decir como un sabio, o sea como un hombre verdadero.

Es más, Hadot nos hizo ver que durante diez siglos, desde la Grecia clásica hasta el final del Imperio romano, los filósofos fueron ante todo seres humanos que se esforzaron por vivir de una forma distinta, ejercitándose mediante el pensamiento en transformarse, buscando volverse efectivamente más felices siendo más justos y más equilibrados. Se trata, repitámoslo, de un cambio radical, profundo e importante, efectuado a través de una obra de primerísima magnitud.

Pero no es seguro que esa dimensión propia de la filosofía antigua pueda ser resucitada en la filosofía moderna. Tal vez el propio Pierre Hadot sobreestimó esa posibilidad y subestimó el curso de la historia, la evolución de la filosofía, su evolución puramente lógica y científica, teórica y conceptual. Es posible que creyese —generosamente, pero de forma excesiva y algo precipitada— que la parte existencial de la filosofía antigua podía retomarse de manera fecunda hoy día.

Con todo, no es principalmente en la obra de Pierre Hadot donde hay que buscar el desencadenante de la filofelicidad, sino en sus lectores apresurados, en los numerosos contemporáneos que lo han comprendido e interpretado mal.

Mientras que Pierre Hadot, a mi modo de ver, posee ante todo el inmenso mérito de hacernos ver toda la Antigüedad bajo otra luz, muchos lectores suyos han sacado la conclusión de que podía permitirles renovar la modernidad, hacerla más sabia, más espiritual, y hasta más feliz. Olvidando alegremente la historia, ignorando totalmente el abismo entre antiguos y modernos que yo he tratado de recordar, han considerado —apresuradamente, demasiado simplemente, demasiado intensamente— que lo esencial de la filosofía debía ser su dimensión existencial y práctica.

La búsqueda de sabiduría, la persecución de una felicidad verdadera, el autocontrol, los ejercicios espirituales —primordiales para los antiguos, como demostró Pierre Hadot— debían volver a ser primordiales. Sin

reflexión, sin precaución. Sin titubeos. Esa proyección apresurada de la Antigüedad vista por Pierre Hadot sobre la modernidad es imposible. La superposición descarada de un mundo sobre otro es ilusoria, y sobre todo es perjudicial. Ese error, en el peor de los casos, ha conducido incluso a posiciones que forzosamente hay que tildar de monstruosas.

Algunos, en efecto, han terminado concluyendo y osando proclamar que una filosofía solo es válida en función de su impacto sobre la existencia. El ejemplo dado por el propio filósofo en su vida sería en cierto modo la piedra de toque de su pensamiento. «Muéstrame cómo vives y te diré si lo que piensas es válido o no.» Ahí hay mucha tontería. Y, en primer lugar, una confusión grave entre varios planos. Existen, en efecto, «vidas filosóficas» que tienen un valor por sí mismas, independientemente de los textos. La vida de Diógenes de Sinope, por ejemplo, tiene valor de doctrina. Sus obras se han perdido, pero eso es secundario, pues su proyecto explícito era efectivamente hacer de su vida un ejemplo: materializar en la vida cotidiana un tipo de relación con el mundo, consigo y con los demás. En este sentido, su existencia es una filosofía. Y su caso no es el único.

La vida no prueba nada

Pero no se puede decir por ello que la vida de todo filósofo tenga que ser filosófica. Las vidas de Leibniz, de Kant, de Hegel y de tantos otros no confirman ni rebaten nada de su pensamiento. Leer sus obras, comprenderlas, discutirlas es perfectamente posible sin saber nada de su existencia ni de lo que hicieron o dejaron de hacer. He aquí una evidencia que da vergüenza tener que recordar.

Sin embargo, se ha vuelto necesario hacerlo en vista de las derivas aberrantes que pretenden que la vida de un filósofo debe dar obligatoriamente testimonio a favor o en contra de su doctrina. Y lo que es peor, una estupidez difícil de calificar ha acabado haciendo creer que el modo de vida del filósofo podría convertirse en el criterio último de veracidad de su doctrina. Por más que lo intento, no logro comprenderlo. Es como decir que un pensamiento podría ser falso simplemente porque quien

lo ha formulado no lo aplica. Si una doctrina es elaborada, explicitada y redactada, ¿la pone en tela de juicio el hecho de que su inventor viva de una manera distinta?

Sigo intentándolo, pero no lo entiendo. ¿Acaso la demostración de un científico, de un lógico, de un matemático puede quedar invalidada por el hecho de que el tipo, en su vida, sea un títere incoherente, más o menos irracional, o hasta moralmente ominoso? El hecho de que un pensador trate de ética, de valores, de reglas para la existencia no cambia para nada esa situación. Lo que dice Schopenhauer de la santidad no queda invalidado por su vida personal, aunque esta no tenga absolutamente nada de santa. Que haga el elogio de la renuncia y del ideal ascético no le impide servirse más salsa en el Hotel de Inglaterra, donde cena todas las noches. Inversamente, su vida de rentista egocéntrico, de soltero burgués y de heredero reaccionario no puede nada en contra de su obra. La idea de que su existencia podría destruir la coherencia de sus argumentaciones es absurda. Semejante confusión se basa en una sobrevaloración delirante de lo existencial, que acaba por convertirse en el único criterio, el único tribunal de todo pensamiento, sin plantearse siquiera la cuestión de saber, en tal caso, cómo se juzga la existencia...

A pesar de todo, esas derivas y malas interpretaciones de la obra de Pierre Hadot no explican, por sí solas, los motivos de que la felicidad haya vuelto con tanta fuerza a la filosofía de hoy. Son consecuencias más que causas. Seguramente se habría prestado poco atención a la obra de Pierre Hadot, fuera del círculo de los eruditos, si la época no hubiese estado marcada por el afán de felicidad y por la demanda de herramientas para obtenerla y de ejercicios para alcanzarla. ¿De dónde salió esa sed repentina?

De hecho, la pregunta tiene dos caras. Una se refiere al conjunto de la sociedad, a la pasión masiva por la felicidad que de pronto la dominó. Más que de una pasión se trata de una obsesión; es una consigna permanente y multiforme. No ser feliz se ha convertido en una vergüenza, una especie de tara. No querer ser feliz es más que una anomalía, es una monstruosidad, cuando no una imposibilidad. Estas ideas, bien conocidas, se impusieron en los últimos veinte años del siglo XX, y conviene recordar por qué.

Pero también conviene preguntarse por la otra cara: ¿por qué tantos filósofos se han dejado llevar por esa ola? ¿Por qué la han acompañado, reforzado, sostenido, en vez de mantenerse silenciosamente a distancia, o criticarla directamente?

Sería imaginable, en efecto, que la sociedad se hubiese convertido a la felicidad y a la euforia, dedicándose al zen y al relax sin que la filosofía interviniese para nada. En suma, habría podido ser distinto. Se trata pues de formular algunas hipótesis para explicar cómo, por su parte, la filosofía se ha visto en este trance.

Empecemos por la sociedad, y por los factores que comúnmente se identifican para explicar la irrupción y la consolidación de la «feliciditis» crónica en los países desarrollados. Dado que todo el mundo conoce ya estos elementos, bastará enumerarlos. Las masacres del siglo XX (Shoah, Gulag, guerras mundiales) corroyeron o destruyeron la confianza en los ideales, en la cultura, en el progreso, en las ciencias y hasta en la civilización. Esa desconfianza se vio reforzada por el desmoronamiento del bloque soviético, la conversión de China al capitalismo y la fiebre consumista.

De un extremo al otro del planeta se impusieron el repliegue en la existencia individual, el deseo de abandonar los grandes ideales políticos y de no tener que enfrentarse a la decepción de las revoluciones fracasadas y de los paraísos en la tierra, al hastío por los conflictos de la historia. Triunfaron el desinterés por los asuntos del mundo y la indiferencia hacia las sociedades por construir y fueron reemplazados por el nido y el hogar, los pequeños placeres, las cosas sencillas, los instantes tranquilos. ¡El mundo entero empezó a soñar con que le dejaran «almorzar en paz»!

Las guerras continuaron, el terrorismo llegó para quedarse, los conflictos se agudizaron... y la gente dejó de interesarse por las noticias. Creyéndose impotentes frente a la marcha del mundo, sintiéndose inquietos por su evolución, amenazados por toda clase de riesgos, apocalipsis y crisis, convencidos también de que no volverían a dejarse atrapar, de que no los engañarían más, nuestros contemporáneos prefirieron prepararse un baño, tomarse un té verde y respirar incienso leyendo algunos consejos de unos filósofos que les explicaban que hacían muy bien en gozar del momento.

Lo que no sabemos es por qué hubo tantos filósofos y qué le ocurrió a la filosofía para que se apuntase complaciente a esa ausencia de la historia. ¿Cómo fue posible que se abandonase tan deprisa, tan intensamente, la idea de una filosofía conceptual, lógica, matemática o metafísica, en aras de una papilla de consejos de vida y de incitaciones a la felicidad? ¿Qué fue lo que hizo que los filósofos se dejasen reclutar por los vendedores de felicidad?

Una hipótesis verosímil tiene en cuenta la convergencia de dos factores. Por una parte, el claro declive de las ambiciones filosóficas, el abandono gradual de sus exigencias, de su grandeza, de su coherencia, con la aparición de una categoría de pensadores que acabaron por darle al público lo que este pedía antes que preocuparse por lo problemático. Instalados en la encrucijada de la crisis interna de la filosofía, cada vez más separados de las ciencias, de las mutaciones que se están produciendo, del mundo real, y de la influencia de los medios de comunicación, los nuevos sacerdotes encontraron en la predicación de la filofelicidad una carrera que los recibía con los brazos abiertos.

Por otra parte, la rebeldía misma se convirtió en un producto de consumo corriente. Entonces la filofelicidad se especializó en una crítica social aparente pero absolutamente inofensiva. Es posible ser feliz siendo anticonsumista, antisociedad industrial, anticapitalista, antiprogreso, etcétera. El hecho de proclamar estos rechazos no cambia absolutamente nada del mundo real, pero permite creer que por fin se puede ganar la partida. Ahora es posible ser feliz: basta dejar de lado todos los males del mundo. Imaginariamente.

13

¿No estaremos siendo felices como esclavos?

La pregunta puede parecer curiosa, incluso chocante. Porque la felicidad que nos ensalzan y nos venden está hecha de calma, de equilibrio y de autocontrol. Abandonamos por fin nuestras angustias y nos ocupamos de nuestra persona. ¿Dónde están los esclavos? ¿Dónde está la esclavitud? Al contrario, se trata a todas luces de la libertad. Y de la salud, la dietética, la ecología, el respeto por los seres vivos. Esa felicidad zen y relajada no tiene nada que ver con la esclavitud. Es todo lo contrario: encarna una liberación de todas las antiguas coerciones, el final de todas las opresiones que hasta ahora habían arruinado la existencia humana, masacrado las especies y saqueado el planeta.

A pesar de todo, tengo mis dudas. Me parece por tanto legítimo plantear unas cuantas preguntas. ¿Y si detrás de ese bienestar tan cacareado, de esa serenidad tan deseada, de ese sentido de la vida tan evidente, tan presente y tan pleno, y si detrás de esa tranquilidad del alma y del cuerpo que legiones de filósofos dicen estar dispuestos a darnos a conocer de nuevo se estuviera instaurando una verdadera esclavitud, una sucia y dura dominación?

No estoy acusando a mis colegas de ser carceleros, negreros, contramaestres de galeotes. Estoy convencido de que trabajan de buena fe en lo que ellos creen un bien para sus semejantes. Si el resultado es otro, estoy dispuesto a admitir que no lo persiguen a sabiendas. A pesar de todo,

la pregunta sigue en pie: con este bienestar llano, tranquilizador y confortable, ¿acaso no es un vasto proceso de normalización y coerción lo que se ha instaurado?

No hace falta pensar en complots, maquinaciones y planes urdidos por algún comité secreto trabajando en la sombra. Esa servidumbre, si es que existe, es más insidiosa y banal, lo cual no quiere decir que sea menos temible. Se basa en una uniformización de los deseos, un formateado de los propios pensamientos, una normalización de las existencias y de sus aspiraciones, que se parece mucho a una anestesia pura y simple.

La nueva fórmula de la felicidad (con agentes suavizantes y perfumes naturales) nos incita continuamente a desear cada vez más un mundo liso, una vida sin asperezas. Todo lo «sin» es mejor: nuestra felicidad será una felicidad sin violencia, como nuestros geles de ducha son sin parabenos. Será una felicidad sin sobresaltos y sin pasiones, como nuestros platos sin grasas y nuestros jardines sin pesticidas. Y ante todo, al estilo antiguo, será una felicidad sin perturbaciones. Como la atmósfera, por fin libre de gases de efecto invernadero.

Sin sobresaltos, sin tensiones, sin conflictos. Talemos, suprimamos, aligeremos... Cuando por fin seamos sobrios, sanos, esbeltos y serenos, también seremos felices. ¡Trabajando, comiendo, durmiendo, criando a nuestros hijos, haciendo el amor, estaremos siempre en calma, siempre felices! Por fin, todos seremos dueños de nosotros mismos... ¿o bien, finalmente, todos seremos esclavos de una misma representación de la existencia humana desengrasada, desapasionada, desfigurada?

Porque esa felicidad no es una conquista, sino un abandono. No tiene nada que ver con un horizonte incierto, que una existencia entera trata de alcanzar sin estar jamás segura de conseguirlo. Simplemente carece de contrariedades, está libre de preocupaciones, se ha desembarazado de hecho de cualquier forma de libertad, la cual supone estar mucho menos tranquilo y ser mucho más responsable. Esta falsa felicidad insípida, desteñida, que se entrega ya preparada para usarse es lo contrario a la autonomía y sus riesgos. Más bien evoca una nueva esclavitud.

Podría ser, en efecto, que la filofelicidad nos empujara a desear nuestra propia servidumbre, a construir con nuestras propias manos nuestra cárcel

insonorizada, higiénica, desodorizada. So pretexto de recuperar el control de nuestras vidas, no está excluido que estemos corriendo hacia una nueva condición controlada, insidiosa, aparentemente divertida pero totalitaria.

Ese totalitarismo *soft* nos acostumbra a la diversión continua. Construye permanentemente un mundo ligero, «desrealizado», una representación blanda y sosa, cuyos contenidos se han vaciado de toda realidad, si es que admitimos que la realidad es rugosa, conflictiva y desconcertante.

Ese totalitarismo radiante, tan amable en apariencia, protegido por la mejor coartada posible (se trata de ser feliz, ¿no es cierto?, ¿quién está en contra?), no supone evidentemente la sumisión a un déspota ni la aceptación de un dictador. Uno no se siente en absoluto vigilado por un régimen autoritario, coartado por un sistema policial. Al contrario, se trata de ser uno mismo, de escucharse, de hacerse feliz, de dejar de estar estresado... Esa felicidad la deseamos, la buscamos, participamos de ella.

Querer ser arrollado

Aconsejo leer o releer el breve ensayo decisivo de Étienne de La Boétie, *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*. Varios siglos antes de Freud, nos enseña que los pueblos desean su propia sumisión. Siempre hay dos lecturas posibles de La Boétie: la primera entiende que los pueblos se equivocan, que contribuyen por error a su propia subyugación y a su desdicha. Entonces basta que abran los ojos, o que alguien se los abra, para que se rebelen y recuperen su autonomía. Es la lectura progresista optimista. La segunda forma de leer a La Boétie entiende por el contrario que los pueblos quieren ser dominados, que desean profundamente ser aplastados. Por tanto, son ellos los que segregan a sus déspotas, halagan a su dictador y adulan a sus tiranos.

Esta lectura, paradójica-lúcida, no es nada alentadora. Pero puede contribuir a aclarar el enigma de la filofelicidad. Por mucho que ese bienestar cosmético sea un perfecto control de la existencia, por mucho que envilezca, apoque y coaccione sutilmente, todo el mundo lo quiere, todos lo desean, todos luchan por obtener una ración suplementaria de él...

Imagino que los lectores creerán que exagero. Objetarán que la felicidad del siglo XXI no es tan terrible. Sería pues excesivo sospechar que contiene tantos defectos, tantas fechorías y tantos peligros. Pero lo afirmo y lo mantengo. Estoy convencido de que la felicidad que nos venden, nos ensalzan y nos hacen desear es abyecta. Y voy a decir por qué.

En realidad, veo tres motivos que me hacen considerar nauseabunda esa felicidad.

El primero es que se trata simple y llanamente de una negación de lo que es la vida. La vida es brutal, desnuda, salvaje, desordenada, inútil, incomprensible, imprevisible, insoportable y estremecedora, despojada y aterradora. No tiene ningún sentido decir que puede ser, por sí misma, feliz o desdichada. Sencillamente es, en su emergencia, su imprevisibilidad, su fuerza creativa y su sorpresa infinita.

Por lo tanto, querer hacernos creer que la existencia humana es mejor si es serena, desprovista de ansiedad, de angustia, de tormentos, si se entrega permanentemente a una sucesión de placeres, distracciones, risas, sonrisas o incluso simple bienestar, *si no se dice más que eso*, equivale a negar la fuerza de la vida. Imprevisible, sin principios, sin autoridad, verdaderamente anárquica en el sentido propio de la palabra, la vida siempre es diferente de lo que se le quiere imponer. Querer hacerla entrar en el molde de la felicidad sin negatividad equivale en el fondo a querer matarla sin ensuciarse las manos. Y eso, en mi opinión, es abyecto.

El segundo motivo es de orden histórico y filosófico. Existe en efecto una contradicción fundamental entre la felicidad filosófica tal y como la describían los antiguos y la felicidad que se nos presenta hoy como deseable. Para Sócrates, basta leer por ejemplo el *Gorgias*, la felicidad está ligada a la virtud, al respeto del bien: el tirano no puede ser feliz, va de placer en placer, de capricho en capricho, de crueldad en crueldad, de forma a la vez insaciable e inestable.

Calicles defiende en ese diálogo, en contra de Sócrates, la idea de que la verdadera felicidad reside en pasar de un placer a otro, de un deseo a su satisfacción, de forma incesante, perpetuamente renovada y recreada. Ahora bien, la mayor parte, si no la totalidad, de la felicidad actual consiste en una sucesión de placeres, de goces, de distracciones, de juegos. No tiene nada

que ver con esa forma de libertad por la justicia que Sócrates y la filosofía antigua nos enseñan.

No habría que olvidar que entre Sócrates y Calicles, entre el filósofo de la ética y el gozador sin escrúpulos, entre el hombre de los valores y el de los poderes, se libró una lucha a muerte. Entre el filósofo y ese adversario radical, que termina por rechazar el diálogo, por desear que persigan a Sócrates, el combate no tiene fin. Nadie, por supuesto, está obligado a unirse a Sócrates. Calicles hace el elogio de la fuerza, del éxito, de la felicidad de los tiranos, del triunfo de lo injusto; es posible preferir eso, elegir esa opción.

Lo que me parece imposible y realmente desagradable es hacer como si ese conflicto no existiera, cuando precisamente es un conflicto eterno. Me parece que la felicidad actual se parece mucho más a la que elogia Calicles que a la descrita por Sócrates. Sin duda es una versión *light*, edulcorada, pero la idea de que hay que encadenar indefinidamente los placeres sigue siendo central.

Una vez más, escoger a Sócrates no está prescrito por ninguna necesidad. Pero la filofelicidad hace como si el pensamiento no estuviese atravesado por conflictos sin fin, como si pudiese reinar en él un «unanimismo» blando, como si se pudiese movilizar a Sócrates, la filosofía y la imagen de los sabios antiguos para preconizar, de hecho, una vida de deleites egoístas, que estos rechazaban con todas sus fuerzas. He aquí por qué considero esa felicidad de la diversión, ahora con un nuevo *look*, maquillada, travestida, diluida en felicidad filosófica, como algo absolutamente abyecto.

La alegría obligatoria

Mi tercera razón es sin duda la más importante. Lo que hace abyecta la felicidad actual es su carácter obligatorio y coercitivo. En apariencia, naturalmente, todo el mundo es libre. Sin embargo, esa felicidad es a su manera un imperativo absoluto: se prescribe por doquier, con suavidad pero eficazmente.

Pascal Bruckner, al denunciar «la euforia perpetua» y «el deber de ser feliz», ha dicho sobre este tema lo esencial, señalando hasta qué punto «ese imperativo es insoportable». La felicidad se ha convertido en una obligación. Buscarla es una tarea cotidiana, construirla es el único objetivo admitido. Está prohibido ser infeliz. Está mal visto pensar en otra cosa. Una situación tanto más triste y absurda cuanto que la felicidad en cuestión es de lo más convencional, enclenque y aséptica.

Nietzsche, en *Así hablaba Zaratustra*, vio perfectamente la situación, hace ya mucho tiempo, en el capítulo dedicado al «último hombre». La felicidad del último hombre carece de ideales, de esfuerzo, de sufrimientos, de horizonte. Es una felicidad plana, alejada de cualquier exigencia, que simplemente quiere estar tranquila. Una felicidad pánfila, una existencia que se desarrolla sin brillantez, sin proyectos, sin esfuerzos. Almorzar en paz, de nuevo y siempre, y nada más.

Esa ausencia de exigencias se convierte en la exigencia más poderosa del mundo: prohibido tener alas, prohibido desplegarlas, desterrados los planes de vuelo, los mapas del cielo, los sueños de horizontes. La audacia, el riesgo, el coraje, la resistencia, la tenacidad... son otros tantos vocablos cuyo uso se ha perdido y cuyo sentido se ha vuelto opaco. La memoria es mínima y el porvenir se encoge: solo cuenta el sucio presente, el hoy en el que definitivamente es necesario anclarse, aferrarse a una felicidad pequeña.

Esa felicidad del último hombre, hoy globalizada, corresponde evidentemente a lo que el historiador François Hartog denominó el «presentismo»: el desvanecimiento de las perspectivas temporales en nuestra representación del mundo y de la historia. Desaparecen los pasados en los que se refugiaba la Edad de Oro, desaparecen también los futuros radiantes. El ayer es impreciso, el futuro es vago. En ese mundo donde ya no se impone ningún porvenir histórico, donde ya no se construye ningún ideal, la felicidad se prescribe para ya: el placer ahora, la vida en el día a día, en el instante; porque ya no hay más horizonte que el instante.

El momento presente, el de la felicidad asegurada, ahora lo engloba todo: vida privada y vida pública, casa y trabajo. Hubo un tiempo —no tan lejano, antes de que todo el mundo fuera feliz— en que se podía considerar

la profesión como una forma de ganarse la vida. Trabajar no era necesariamente una fuente de alegría, sino una manera de satisfacer las propias necesidades, o simplemente de vivir. La empresa y la vida profesional no eran componentes de la felicidad, elementos primordiales de realización y desarrollo personal.

Un invento fundamental de estas últimas décadas ha hecho de la vida en la empresa algo tan importante que parece que es allí — ¡e incluso *solamente* allí!— donde uno puede ser verdaderamente feliz, creativo, zen, sentirse realizado y eficaz, etcétera. Uno de los subterfugios manipuladores del discurso actual sobre la felicidad consiste en meterla por todas partes, confundir la existencia con el trabajo, hacernos creer que en la vida profesional es donde uno tiene que realizarse en primer lugar.

De ahí el totalitarismo: ya nada queda fuera, no hay ningún espacio libre, ninguna exterioridad. En todas partes, a todas horas, todo el mundo está atendido, incitado a la felicidad, es decir a la salud, a estar «en forma», al bienestar, a comer y a moverse, a las cinco frutas y verduras diarias... Feliz en el ocio y en el trabajo, en los transportes y en el domicilio, en las pantallas y en el sueño.

Totalitarismo, porque este mundo feliz es un mundo global, sin alternativas, controlado por todas partes, perpetuamente vigilado, ¡*aunque no vigile* nadie! Los viejos fantasmas del *Big Brother* al estilo George Orwell ya no corresponden a nada. Es absurdo imaginarse que un comité secreto para la felicidad mundial ha definido un plan de acción, organizado una policía secreta, instalado cámaras por todas partes, vigiladas por controladores, por profesionales de la policía mental. No es así...

Cada uno, virtualmente, vigila a todo el mundo. Nadie da órdenes, y sin embargo todo el mundo obedece. El mantenimiento del orden psíquico funciona solo, y de maravilla. La normalización de la existencia funciona a pleno rendimiento sin que se denuncie ni siquiera se perciba nada de esos dispositivos. La mayor parte del tiempo.

Porque la astucia de la felicidad es más retorcida y más poderosa de lo que fue, antiguamente, la astucia de la razón. ¿Cómo sospechar que hay esclavitud cuando todos cantan las alabanzas del placer? ¿Cómo discernir el

totalitarismo cuando en todas las esquinas se celebra el goce como rebelión del individuo contra el sistema?

La astucia es que la rebelión y el totalitarismo pertenecen esta vez a la misma esfera. Quien, en nombre de la felicidad, cree ser subversivo, trabaja sin saberlo de guardián. Su rebelión es una normalización; su desorden, una fuerza de orden público. Porque decididamente esa felicidad, como el lector ya habrá comprendido, no es más que una abyección.

Por eso es sencillamente imperdonable que haya filósofos que participen en su glorificación. La idea misma de elogiar la felicidad, y más aún de sostener que la filosofía puede ayudar a alcanzarla, resulta absolutamente contraria al papel crítico que debe desempeñar la filosofía.

Los filósofos que le trenzan a la felicidad guirnaldas de análisis floridos en vez de denunciar sus trampas y su maleficencia traicionan su papel. En vez de servir a la libertad, le hacen el juego a la servidumbre.

CONCLUSIÓN

¡... ni falta que le hace!

Finalmente, la filofelicidad no era más que una tentativa de suicidio de la filosofía, un avatar depresivo de su declive. Por eso estaba condenada al fracaso.

Primero, porque la filosofía no tiene realmente medios para transformar la existencia.

Segundo, porque esa transformación filosófica del mundo, si por milagro fuera posible, no podría tener la felicidad como fin: la felicidad sigue siendo un ideal inconcebible y vago, y en ningún caso es un concepto.

Y por último, porque si por ventura la humanidad acabara abandonándose totalmente a la felicidad del siglo XXI sería el triunfo de una normalización esclavizadora y totalitaria. Al participar en semejante victoria, la filosofía reniega de sí misma y se autodestruye.

Afortunadamente, me atrevo a decir, la filosofía no da la felicidad, como creo haber sugerido. Pero hay que añadir: ¡ni falta que le hace! Y quiero explicar por qué. En pocas palabras.

Es una suerte, en primer lugar —como el lector ya habrá comprendido— porque ningún filósofo puede desear esa felicidad. Que la filosofía fracase a la hora de construirla es por lo tanto una buena noticia. *Happy end*, la moral está a salvo.

Pero también es una suerte porque hay otros usos de la filosofía más importantes, más interesantes, y hasta más eficaces que la «zenmanía» y el

«felicismo». Aunque los poderes de la filosofía sean muy limitados, no son absolutamente nulos. Para acabar, puede resultar útil recordarlo.

A mi modo de ver, la filosofía, en lugar de correr tras la felicidad, busca la verdad. Se esfuerza, por ejemplo, en elaborar o justificar las leyes de las conductas colectivas, se interroga sobre el sentido del poder y su justificación, sobre la legitimidad del deber y su posibilidad, sobre la justicia y sus contenidos. Entre otras muchas posibilidades... Su trabajo consiste siempre en lo siguiente: intensificar lo múltiple, circunscribir nuestras ignorancias, hacer que proliferen las preguntas más que las seguridades.

La nobleza y el deber de la filosofía consisten, pues, en mantener la intranquilidad. Su razón de ser: poner al pensamiento en un brete, organizar obstinadamente un sistema de malestares e incomodidades intelectuales, lógicos, morales, políticos, existenciales... He aquí lo que, desde sus orígenes, constituye su existencia, su razón de ser y su inventiva. La filosofía atormenta, de manera inteligente y positiva. Complica el juego, las evidencias, el pensamiento. Complica por lo tanto la existencia, y la hace más intensa.

Creer que simplifica la vida para hacerla serena es una ilusión. Si la filosofía se dedicase a desestresar, a tranquilizar, a suprimir radicalmente toda forma de inquietud, si tuviera como finalidad garantizar al pensamiento y al mundo una vida confortable por fin desprovista de preocupaciones, de preguntas, de perplejidades, habría renegado de sí misma de una forma despreciable.

No se trata de preferir —es obvio, pero más vale dejarlo claro— la incomodidad por doquier, el sufrimiento, la desdicha, como si todo ello poseyera en sí mismo un valor intrínseco e insuperable. No se trata de predicar la pobreza, la enfermedad y otras bienaventuranzas finalmente infames. Solo se trata de recordar que la filosofía, nacida del asombro, se instala en la incomodidad. Ahí es donde reside. Acampa en los callejones sin salida, explora la dificultad de hallar una escapatoria.

La filosofía, a mi modo de ver, no tiene que ser optimista ni pesimista. No tiene que proclamar que el mundo puede ser un paraíso, ni tampoco decretar que es un infierno. Porque su tarea principal es negarse a

considerar la vida bajo un solo aspecto, ya sea luminoso o sombrío. De hecho, nos muestra que nuestro vaso siempre está a la vez medio vacío y medio lleno. En otras palabras, nos hace concebir el conocimiento como una mezcla de verdades y de errores, de ciencia y de ficción, de certidumbre y de delirio. Permite plantearse la existencia como un *patchwork* en el que se entrelazan razones y sinrazones, vida y muerte, éxtasis y sufrimientos, esperanzas y desilusiones, resistencia e impaciencia... sin olvidar, evidentemente, dichas y desdichas. Indefinidamente entretejidas unas con otras.

Personalmente creo que solo así la filosofía puede ser útil. E incluso mostrar su grandeza.

Por eso, en definitiva, ¡no da la felicidad... ni falta que le hace!

Bibliografía

Puesto que este libro se sitúa deliberadamente fuera de las exigencias académicas, las notas a pie de página o al final de la obra, con referencias detalladas y comentarios eruditos, habrían sido inútiles e inoportunas.

Los lectores que lo deseen encontrarán a continuación una orientación bibliográfica sucinta, correspondiente a autores y obras citados en el texto o consultados para su redacción. Me he limitado al mínimo. Estas indicaciones no tienen más justificación que la de servir para completar tal o cual indicación.

André, Christophe, *Vivre heureux. Psychologie du bonheur*, París, Odile Jacob, 1983 (trad. cast.: *El placer de vivir: psicología de la felicidad,* Madrid, Kairós, 2013).

Aristóteles, *Oeuvres complètes,* bajo la dirección de Pierre Pellegrin, París, Flammarion, 2014.

Bergson, Henri, *L'énergie spirituelle,* París, PUF, col. «Quadrige», 2009 (trad. cast.: *La energ*ía *espiritual*, Barcelona, Espasa Libros, 1982).

Bruckner, Pascal, *L'euphorie perpétuelle. Essai sur le devoir de bonheur*, París, Le Livre de Poche, 2002 (trad. cast.: *La euforia perpetua. Sobre el deber de ser feliz,* Barcelona, Tusquets, 2001).

Cespedes, Vincent, *Magique étude du bonheur*, París, Larousse, 2013.

Châtelet, Gilles, *Vivre et penser comme des porcs,* París, Gallimard, col. «Folio actuel», 1999 (trad. cast.: *Vivir y pensar como puercos*, Madrid, Lengua de Trapo, 2002).

Comte-Sponville, André, *Traité du désespoir et de la béatitude,* París, PUF, 2011 (trad. cast.: *Vivir. Tratado de la desesperanza y la felicidad*, Madrid, Machado Grupo de Distribución, 2011).

—, *Le bonheur, désespérément*, París, Éditions 84, 2003 (trad. cast.: *La felicidad desesperadamente*, Barcelona, Paidós, 2010).

— y Luc Ferry, *La sagesse des Modernes,* París, Laffont, 1999 (trad. cast.: *La sabiduría de los modernos*, Barcelona, Península, 1999).

Cyrulnik, Boris, *La Petite Sirène de Copenhague*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2012.

Delourme, Alain, *Le bonheur possible. Philosophie du changement personnel,* París, Retz, 1999.

Detienne, Marcel, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque,* París, Le Livre de Poche, 2006 (trad. cast.: *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Barcelona, Taurus, 1986).

Droit, Roger-Pol, *Les héros de la sagesse*, París, Plon, 2009; París, Champs Flammarion, 2012.

—, *Votre vie sera parfaite. Gourous et charlatans*, París, Odile Jacob, 2005.
—, *Généalogie des barbares*, París, Odile Jacob, 2007 (trad. cast.: *Genealogía de los bárbaros. Historia de la inhumanidad*, Barcelona, Paidós, 2009).
— y Monique Atlan, *Humain. Una enquête philosophique sur ces révolutions qui changent nos vies*, París, Flammarion, 2012; París, Champs Flammarion, 2014.
Épicure, *Lettres et maximes*, Montpellier, Éditions de Mégare, 1977 (trad. cast.: *Cartas y sentencias*, Palma, José J. Olañeta Editor, 2007).
Ferry, Luc, *Qu'est-ce qu'une vie réussie?,* París, Grasset, 2002 (trad. cast.: *¿Qué es una vida realizada? Una nueva reflexión sobre una vieja pregunta*, Barcelona, Paidós, 2010).
—, *Apprendre à vivre I*, Plon, 2006 (trad. cast.: *Aprender a vivir*, Barcelona, Taurus, 2007).
—, *Apprendre à vivre II*, Plon, 2008. (trad. cast.: *La sabiduría de los mitos*, Barcelona, Taurus, 2011).
Freud, Sigmund, *Le Mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient,* París, Gallimard, col. «Idées», 1971.
Go, Nicolas, *L'Art de la joie. Essai sur la sagesse*, París, Le Livre de Poche, col. «Biblio Essai», 2012.
Guigot, André, *Pour en finir avec le bonheur,* París, Bayar Jeunesse, 2014.
Green, André, *Narcissisme de vie, Narcissisme de mort,* París, Minuit, 2007.
—, *Pourquoi les pulsions de destruction ou de mort?,* París, Panama, 2007, Ithaque, 2010.
Hadot, Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique?,* París, Folio, 1995 (trad. cast.: *¿Qué es la filosofía antigua?*, Madrid, FCEE, 1998).
—, *La philosophie comme manière de vivre* (con Jeannie Carlier y Arnold Davidson), París, Albin Michel, 2002 (trad. cast: *La filosofía como forma de vida*, Barcelona, Alpha Decay, 2009).
Hartog, François, *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*, París, Seuil, 2002.
Haidt, Jonathan, *The Happiness Hypothesis,* Random House, 2006 (trad. cast.: *La hipótesis de la felicidad,* Barcelona, GEDISA, 2006).
Hersch, Jeanne, *L'Étonnement philosophique*, París, Folio, 1993.
Jullien, François, *Nourrir sa vie. À l'écart du bonheur,* París, Seuil, 2005 (trad. cast.: *Nutrir la vida. Más allá de la felicidad*, Madrid, Katz, 2007).
Kant, Immanuel*, Fondements de la métaphysique des moeurs,* París, Le Livre de Poche, 1993 (trad. cast.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* Madrid, Alianza, 2012).
La Boétie, Étienne de, *De la servitude volontaire*, París, Tel, 1993 (trad. cast.: *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Madrid, Tecnos, 2010).
Lenoir, Frédéric, *Du bonheur, un voyage philosophique*, París, Fayard, 2013.
Lucrecio, *De la nature*, París, GF Flammarion, 1997 (trad. cast.: *De la naturaleza de las cosas,* Madrid, Cátedra, 2010).
Marinoff, Lou, *Plato, not Prozac. Applying Eternal Wisdom to Everyday Problems*, Nueva York, Harper Collins, 1999 (trad. cast.: *Más Platón y menos Prozac*, Barcelona, Ediciones B, 2010).
Misrahi, Robert, *Traité du bonheur.* I. *Construction d'un château*, París, Seuil, 1983.
—, *Le bonheur. Essai sur la joie,* Nantes, ed. Cécile Defaut, 2012.
Nietzsche, Friedrich, *Crépuscule des idoles,* trad. P. Wotling, París, Flammarion, 2005 (trad. cast.: *Crepúsculo de los ídolos,* Madrid, Alianza, 2013).
—, *Ainsi parlait Zarathoustra, Oeuvres.* T. II, París, Laffont, 1993 (trad. cast.: *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2014).
Onfray, Michel, *L'Art de jouir. Pour un matérialisme hédoniste,* París, Grasset, 1991.
—, *La sculpture de soi,* París, Grasset 1993 (trad. cast.: *La escultura de sí,* Madrid, Errata Naturae, 2014).

Pawin, Rémy, *Histoire du bonheur en France de 1945 à nos jours*, París, Laffont, 2013.
Picq, Pascal, *Nouvelle histoire de l'homme,* París, Tempus, 2007 (trad. cast.: *Nueva historia del hombre*, Barcelona, Destino, 2008).
Platón, *Oeuvres complètes* (comp. duc Brisson), París, Flammarion, 2008 (trad. cast. en Biblioteca Clásica Gredos).
Schmid, Wilhelm, *Le bonheur. Un idéal qui rend malheureux*, París, Autrement, 2014.
Schopenhauer, Arthur, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, París, Folio, 2009 (trad. cast.: *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, FCCE, 2005).
Van den Bosch, Philippe, *La philosophie et le bonheur*, París, Flammarion, 1997.
Vergely, Bertrand, *Petite philosophie du bonheur, Toulouse,* Milán, 2012.
Voelke, André-Jean, *La philosophie comme thérapie de l'âme. Études de philosophie hellénistique,* París, Cerf, 1993.

La filosofía no da la felicidad
Roger-Pol Droit

Título original: *La philosophie ne fait pas le bonheur*
Publicado originalmente en francés por Flammarion

Paidós es un sello editorial de Espasa Libros, S. L. U.
Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)
www.planetadelibros.com

Primera edición en libro electrónico (epub): febrero 2016

ISBN: 978-84-493-3200-5 (epub)

Conversión a libro electrónico: Víctor Igual, S. L.